تہذیب الفرائد

شرحِ اردو

شرح العقائد

تالیف

مولانا بدر الدجیٰ الرضوی المصباحی

صدر المدرسین دار العلوم عربیہ اشرفیہ ضیاء العلوم خیرآباد، ضلع مئو

ناشر

مکتبۃ البدر خیرآباد مئو - یوپی

بسم اللہ الرحمن الرحیم

وَيَمْحُ اللّٰهُ الْبَاطِلَ وَيُحِقُّ الْحَقَّ بِكَلِمٰتِهٖ
(الشوریٰ ٤٢، آیت: ٢٤)

پوچھتے کیا ہو عرش پر یوں گئے مصطفیٰ کہ یوں	کیف کے پر جہاں جلیں کوئی بتائے کیا کہ یوں
(امام احمد رضا)

تہذیبُ الفرائِد

شرح اردو

شرح العقائد

العقائدُ النّسفیّۃ
علامہ ابوحفص عمر بن محمد نسفی
٤٦١ھ - ٥٣٧ھ

شرحُ العقائد
علامہ سعد الدین بن عمر تفتازانی
٧١٢ھ - ٧٩١ھ

تہذیبُ الفرائِد

مولانا بدرُ الدُّجیٰ الرِّضوی المصباحی
صدرُ المدرسین دارُ العلوم عربیہ اشرفیہ ضیاءُ العلوم خیرآباد، ضلع مئو

ناشر
مکتبۃُ البدر، خیرآباد - مئو - یوپی

جملہ حقوق بحق شارح محفوظ ہیں
ضابطہ کی خلاف ورزی کرنے والوں پر کاپی رائٹ ایکٹ کے مطابق کارروائی ہوگی۔

کتاب: تہذیب الفرائد (شرح اردو) شرح العقائد
شارح: مولانا بدر الدجیٰ الرضوی المصباحی مہندوپار، سنت کبیر نگر (یوپی)
ناشر: مکتبۃ البدر، خیر آباد، مئو (یوپی)
سلسلۂ اشاعت: ۲
تبییض: اشرف نہال خیر آباد، ساجد رضا کٹیہار، نبیل احمد کٹیہار، ذیشان احمد خیر آباد۔
پروف ریڈنگ: (۱)- مولانا اظہار احمد مصباحی (استاذ دار العلوم عربیہ اشرفیہ ضیاء العلوم خیر آباد)
(۲)- مولانا امتیاز احمد مصباحی، استاذ دار العلوم عربیہ اشرفیہ ضیاء العلوم خیر آباد۔
کمپوزنگ: پیامی کمپیوٹر گرافکس، مبارک پور، اعظم گڑھ (یوپی)
تعداد اشاعت بار اول: ۱۱۰۰
سن اشاعت: ۲۰۱۴ء/۱۴۳۵ھ
صفحات: ۴۹۶
قیمت:

ملنے کے پتے

(۱) مکتبۃ البدر، ضیاء العلوم خیر آباد، مئو (یوپی)
(۲) مکتبۃ البدر، رضوی منزل، مہندوپار، سنت کبیر نگر، (یوپی)
(۳) حق اکیڈمی، مبارک پور، اعظم گڑھ (یوپی)
(۴) علیمی کتب خانہ، جمد اشاہی، بستی (یوپی)
(۵) امجدیہ بک ڈپو، گھوسی، مئو (یوپی)
(۶) کمال بک ڈپو، گھوسی، مئو (یوپی)
(۷) فہیم بک ڈپو، صدر بازار، چوک، مئو (یوپی)
(۸) قادری کتاب گھر 35-A اسلامیہ مارکیٹ، بریلی شریف۔
(۹) شمسیہ رضاء العلوم، بہادر گنج، غازی پور

مؤلف کی ایک مقبول ترین کتاب
زاد الحرمین
حج و زیارت کے مسائل اور طور طریقے پر مشتمل ایک منفرد مجموعہ ہے جس میں حجاجِ کرام کی اکثریت کا لحاظ کرتے ہوئے نہایت آسان انداز میں ترتیب وار حج کے طریقے بتائے گئے ہیں اور متعلقہ ضروری مسائل پر روشنی ڈالی گئی ہے، اس کتاب کے مطالعے کے بعد آپ یہ اعتراف ضرور کریں گے کہ اس موضوع پر اس سے آسان کتاب مارکیٹ میں شاید ہی دستیاب ہو، صرف ایک بار پڑھ کر دیکھیے۔

فہرست

شرفِ انتساب	۱۳
عرض حال	۱۴
تقریظ	۱۶
تقریظ	۱۷
صاحبِ متن عقائد	۱۸
صاحب شرح عقائد	۲۰
صاحب تہذیب الفرائد	۲۲
الحمدللہ کا معنیٰ مطابقی اور التزامی	۲۵
مصنف نے اپنی کتاب کو تسمیہ کے بعد تحمید اور تصلیہ سے کیوں شروع کیا	۲۵
اسمِ جلالت کی لفظی اور معنوی تحقیق	۲۶
صحابہ اور اصحاب میں عام خاص مطلق کی نسبت ہے	۲۷
علم شرائع اور احکام سے کیا مراد ہے؟	۲۸
احکامِ شرعیہ کی دو قسمیں ہیں۔	۳۱
علومِ شرعیہ کی تدوین کے اسباب	۳۳
علمِ کلام کی وجوہاتِ تسمیہ	۳۴
متقدمین متکلمین کا علمِ کلام فلسفہ سے مخلوط نہیں ہے	۳۶
فرقۂ معتزلہ کے معرضِ ظہور میں آنے کی وجہ	۳۶
واصل ابن عطا مذہب اعتزال کا بانی ہے	۳۷
معتزلہ کے عقائد	۳۹
امام ابوالحسن اشعری کی مذہب اعتزال سے بے زاری	۳۹
امام ابوالحسن پر ایک مختصر نوٹ	۳۹
متاخرین متکلمین کا علمِ کلام فلسفہ سے مخلوط ہے	۴۱
علمِ فلسفہ کے اقسام	۴۲

علمِ کلام، علوم میں اشرف ہے	۴۲
علی السبیل الاطلاق علم کلام کی تحصیل ممنوع نہیں ہے	۴۳
(قال اهل الحق)	۴۴
حق اور صدق کا باہمی فرق اور محلِ استعمال	۴۵
(حقائق الاشیاء ثابتة)	۴۶
حقیقت اور ماہیت میں صرف اعتباری فرق ہے	۴۶
آگ اور پانی، روٹی کی حقیقت میں داخل ہیں، قاسمی کی تحقیق	۴۷
ثبوت تحقق، وجود اور کون میں ترادف ہے	۴۸
"حقائق الاشیاء ثابتة" ایک لغو کلام ہے	۴۸
"حقائق الاشیاء ثابتة" ایک کلامِ مفید ہے	۵۰
ثبوتِ اشیا کا علم متحقق ہے	۵۱
عندیہ، عنادیہ، لاادریہ کے خیالات	۵۲
سوفسطائیہ کے مزعومات کا الزامی اور تحقیقی جواب	۵۳
سوفسطائیہ کی لفظی تحقیق	۵۶
(اسباب العلم)	۵۶
متکلمین اور حکما کے نزدیک علم کے اقسام	۵۷
علم کی بداہت و نظریت میں مناطقہ کا اختلاف	۵۸
علم کی تعریف اور فوائد قیود	۵۸
اسبابِ علم کا تین میں انحصار صحیح نہیں ہے (اعتراض اور جواب)	۶۰
(فالحواس الخمس)	۶۳
حواسِ باطنہ کے اثبات کے دلائل اسلامی اصولوں کے خلاف ہیں	۶۳
حواسِ باطنہ اور اُن کے افعال	۶۳
حواسِ خمسہ ظاہرہ اور ان کے افعال	۶۵
اللہ چاہے تو کان دیکھ سکتا ہے اور آنکھ سن سکتی ہے	۶۷

(والخبر الصادق علی نوعین)	۶۸
خبرِ صادق کی تعریف اور اقسام	۶۹
محدثین کی اصطلاح میں خبرِ متواتر	۷۰
خبرِ متواتر علمِ ضروری کی موجب ہے	۷۰
سمنیہ اور براہمہ کون ہیں؟	۷۴
رسول اور نبی میں کیا فرق ہے؟	۷۴
معجزہ کسے کہتے ہیں؟	۷۵
خبرِ رسول سے علم حاصل ہوتا ہے	۷۵
اصولیین اور متکلمین کے نزدیک دلیل کی تعریف	۷۶
خبرِ رسول سے علمِ یقینی اور استدلالی حاصل ہوتا ہے	۷۸
خبرِ رسول سے حاصل ہونے والا علم ضروری کے مشابہ ہے۔	۷۸
راویوں کی قلت وکثرت کے اعتبار سے حدیث کے اقسام	۷۹
خبرِ رسول سے حاصل ہونے والے علم پر اعتراض وجواب	۸۱
(واما العقل فهو سبب للعلم)	۸۳
عقل کی مختلف تعریفات	۸۴
نفس کی تعریف اور روح کی حقیقت	۸۴
عقل کے چار درجے ہیں	۸۵
عقل کے سببِ علم ہونے کی الگ سے صراحت کیوں کی گئی؟	۸۶
فلاسفہ، سمنیہ اور براہمہ عقل کے مفیدِ علم ہونے کے منکر ہیں؟	۸۶
معارضہ للفاسد بالفاسد ہے	۸۷
معارضہ للفاسد بالفاسد نہیں ہے	۸۷
ملاحدہ کون ہیں؟	۸۷
نظر وفکر کے مفیدِ علم ہونے پر اعتراض اور جواب	۸۸
عقل سے ثابت ہونے والے علم کی دو قسمیں ہیں، ضروری اور اکتسابی	۹۰
برہانِ لمّی اور انّی کی تعریف	۹۱
اکتسابی اور استدلالی کے درمیان فرق	۹۲
صاحب بدایہ کے کلام میں تناقض اور رفعِ تناقض	۹۴
(والالهام ليس من اسباب المعرفة)	۹۴
الہام کی تعریف	۹۵
الہام سببِ علم نہیں ہے	۹۵
اسبابِ علم کے تین میں انحصار پر اعتراض اور جواب	۹۶
(والعالم بجميع اجزائه محدث)	۹۷
عالم کی تعریف	۹۷
عند الفلاسفہ قدیم اور حادث کے اقسام	۹۸
عالم، اعیان اور اعراض کا مجموعہ ہے	۹۹
فلاسفہ اور متکلمین کے نزدیک موضوع اور محل، حال اور عرض کی تعریفات میں اختلاف	۱۰۰
(وهو اما مركب وهو الجسم)	۱۰۱
جسم کی مختلف تعریفات	۱۰۲
ابعادِ ثلثہ، تقاطعِ ابعاد، زاویہ قائمہ	۱۰۲
جسم کے تحقق کے لیے کتنے اجزا ضروری ہیں؟	۱۰۳
جسم کے اجزائے ترکیبی میں اختلاف نزاعِ لفظی نہیں ہے	۱۰۴
نزاعِ لفظی اور اس کے اقسام	۱۰۴
اشاعرہ کے نزدیک جسم کے تحقق کے لیے مطلق ترکیب کافی ہے	۱۰۵
اشاعرہ کے استدلال پر اعتراض	۱۰۵
(اوغير مركب كالجوهر)	۱۰۵
متکلمین جوہرِ فرد کو جزء الذی لا یتجزیٰ کہتے ہیں	۱۰۶
ہیولیٰ اور صورتِ جسمیہ کی تعریف	۱۰۶
عقولِ عشرہ سے کیا مراد ہے؟	۱۰۶
کرۂ حقیقی، سطحِ حقیقی اور منطقہ کی تعریفات	۱۰۷
جزء الذی لا یتجزیٰ کے اثبات کی دلیلیں	۱۰۸

حلولِ سریانی اور حلولِ طریانی کی تعریف	۱۰۹
جزء الذی لا یتجزیٰ کے اثبات کی دلیلیں ضعیف ہیں	۱۰۹
غیر متناہی کا اطلاق دو معنوں پر ہوتا ہے	۱۱۰
جزء الذی لایتجزی کے بطلان کی دلیلیں بھی ضعیف ہیں	۱۱۱
امام فخر الدین رازی کا اس مسئلے میں توقف	۱۱۱
اعلیٰ حضرت امام احمد رضا کا قرآنِ پاک سے جزء لایتجزی کا اثبات	۱۱۲
جزء لایتجزی کے اثبات ونفی کا ثمرہ	۱۱۲
(والعرض مالا یقوم بذاتہ)	۱۱۳
عرض کی تعریف میں متکلمین اور حکما کا اختلاف اور بنائے اختلاف	۱۱۴
اعراض نسبیہ اور اعراضِ غیر نسبیہ کی وضاحت	۱۱۴
اجتماع، افتراق، حرکت وسکون وغیرہ کی تعریفات	۱۱۵
حدوثِ اعراض پر استدلال	۱۱۷
قدم اور عدم میں منافات ہے	۱۱۷
حدوثِ اعیان پر استدلال	۱۱۸
حرکت وسکون کے حدوث پر استدلال	۱۱۹
حدوثِ عالم کی دلیل کے مقدمات پر اعتراضات اور جوابات	۱۲۰
(والمحدث للعالم ھو اللہ تعالیٰ)	۱۲۴
عالم کا محدث اور صانع اللہ تعالیٰ ہے	۱۲۴
صانعِ عالم کے واجب الوجود ہونے کی دلیلیں	۱۲۵
بطلانِ تسلسل کی ایک دلیل	۱۲۶
برہانِ تطبیق	۱۲۷
صانعِ عالم ایک ہے	۱۳۱
واجب تعالیٰ کی وحدانیت پر ایک دلیل	۱۳۱
برہانِ تمانع	۱۳۲
برہانِ تمانع کی دفعات	۱۳۳
دفعات پر وارد ہونے والے تین اعتراضات	۱۳۳
اعتراضات کے جوابات دفعات کی روشنی میں	۱۳۴
حجتِ اقناعی، قیاس خطابی	۱۳۵
لو کان فیھما اٰلھۃ الا اللہ لفسدتا سے عدم تعدد الٰہ پر قائم کی جانے والی دلیل حجتِ اقناعی ہے	۱۳۶
"لَو" کا معنیٔ موضوع لہ اور معنیٔ مستعمل فیہ	۱۳۹
علامہ تفتازانی کی علامہ شیخ ابن حاجب پر تعریض	۱۴۰
واجب اور قدیم کے مفہوم میں مشائخ کا اختلاف	۱۴۲
صفاتِ باری تعالیٰ کے واجب لذاتہ ہونے پر اعتراض	۱۴۳
صفاتِ باری تعالیٰ کے وجوب وقدم کا مسئلہ نہایت مشکل ہے	۱۴۴
(الحی، القادر، العلیم، السمیع، البصیر، الشائی، المرید)	۱۴۵
عالم کا وجود اور اس کا مستحکم نظام صفاتِ ثبوتیہ کے اثبات پر دلیل ہے	۱۴۵
صفاتِ ثبوتیہ کے اثبات پر شرعی دلیل	۱۴۶
(لیس بعرض)	۱۴۶
قیام العرض بالعرض کے امتناع پر دلیل	۱۴۷
بقائے اعراض کے امتناع کی دلیل کے مقدمات باطل ہیں	۱۴۷
اعراض کی بقا پر مشاہدہ دلیل ہے	۱۴۹
فلاسفہ کا قیام العرض بالعرض کے جواز پر حرکت سریعہ اور بطیہ سے استدلال تام نہیں ہے	۱۵۰
(ولا جوھر)	۱۵۱
متکلمین کے نزدیک اللہ تعالیٰ جوہر نہیں ہے	۱۵۱
فلاسفہ کے نزدیک اللہ تعالیٰ کے جوہر نہ ہونے کی وجہ	۱۵۲
اللہ تعالیٰ پر واجب، قدیم اور لفظ خدا کا اطلاق کیوں کر صحیح ہے؟	۱۵۳
اللہ، واجب، قدیم کے مفاہیم میں ترادف ناقابل تسلیم ہے	۱۵۴
(ولا مصوّر، ولا محدود، ولا معدود)	۱۵۴

اللہ تعالیٰ کی کوئی شکل وصورت عدد ونہایت نہیں ہے	۱۵۵
(ولا متبعض ولا متجز ولا متركب ولا متناهٍ)	۱۵۵
مزاج کی تعریف	۱۵۷
(ولا يتمكن في مكان)	۱۵۷
جسم کے امتداد کے بارے میں حکما اور متکلمین کا نظریہ کیا ہے؟	۱۵۸
مکان کے مفہوم میں حکما اور متکلمین کا اختلاف	۱۵۸
خلا کے وجود یا عدم وجود کے بارے میں متکلمین وحکما کا موقف	۱۵۹
اللہ تعالیٰ کے عدم تمکن کی دلیل کیا ہے؟	۱۵۹
اللہ تعالیٰ کے عدم تحیز پر دلیل	۱۶۰
اللہ تعالیٰ کے لیے جہت نہیں ہے	۱۶۰
(ولا يجري عليه زمانٌ)	۱۶۱
عند الاشاعرہ زمانہ کسے کہتے ہیں؟	۱۶۱
قار اور غیر قار کا مفہوم	۱۶۲
فلاسفہ کے نزدیک زمانہ مقدار اور حرکت کا نام ہے	۱۶۲
اللہ تعالیٰ کی جہت وجسمیت پر نصوصِ ظاہرہ سے استدلال فاسد ہے	۱۶۶
(ولا يشبهه شيءٌ)	۱۶۶
شارح نے مشابہت کی تفسیر مماثلت سے کی ہے اس کی وجہ کیا ہے؟	۱۶۷
مماثلت کے دونوں معنی کی تقدیر پر اللہ تعالیٰ کا کوئی مماثل نہیں ہے	۱۶۷
صاحبِ ہدایہ کے نزدیک مماثلت کا معنیٰ	۱۶۸
مماثلت کے تعلق سے شیخ ابو معین کیا فرماتے ہیں؟	۱۷۰
مماثلت کے بیان کیے ہوئے مفاہیم میں کوئی تعارض نہیں ہے	۱۷۱
پوری بحث کا خلاصہ ایک نظر میں	۱۷۱
(ولا يخرج عن علمه وقدرته شيءٌ)	۱۷۲
اللہ تعالیٰ کے علم وقدرت سے کوئی شے باہر نہیں ہے	۱۷۲
فلاسفہ کی تردید	۱۷۳
فلاسفہ کے نزدیک اللہ تعالیٰ ایک سے زائد اشیا کے صدور پر قادر نہیں ہے	۱۷۳
دہریہ کے نزدیک ہر شے کا خالق زمانہ ہے	۱۷۴
بلخی کے نزدیک اللہ تعالیٰ مقدورِ عبد کے مثل پر قادر نہیں ہے	۱۷۴
معتزلہ کے نزدیک اللہ تعالیٰ نفسِ مقدورِ عبد پر قادر نہیں ہے	۱۷۴
علمائے دیوبند کے نزدیک اللہ جھوٹ بول سکتا ہے	۱۷۵
اہلِ سنت کے نزدیک اللہ تعالیٰ سے جھوٹ کا صدور محال ہے	۱۷۶
(وله صفات)	۱۷۷
صفاتِ ثبوتی کے اثبات پر تین دلیلیں	۱۷۷
صفات کے سلسلے میں فریقین کے مابین محلِ نزاع کیا ہے؟	۱۷۹
فلاسفہ اور معتزلہ کے اعتراضات اور جوابات	۱۸۰
(ازلية قائمة بذاته)	۱۸۰
صفاتِ باری تعالیٰ ازلی ہیں	۱۸۱
کرّامیہ کا موقف اور تردید	۱۸۱
کرّامیہ کون ہیں؟	۱۸۱
معتزلہ کے نزدیک اللہ کی صفت کلام اس کی ذات کے ساتھ قائم نہیں ہے	۱۸۱
صفات کی نفی پر معتزلہ کی دلیلیں	۱۸۲
(وهي لا هو ولا غيره)	۱۸۳
صفاتِ باری عین ذات بھی نہیں ہیں غیر ذات بھی نہیں ہیں	۱۸۳
معتزلہ کے اعتراض کا جواب	۱۸۳
عینیت اور غیریت کا مفہوم	۱۸۳
نصاریٰ کے قول پر قدماے متغائرہ لازم ہیں	۱۸۴
مسیحیت کے عقائد	۱۸۵
قدماے متغائرہ کے تعدد کا قول کفر ہے	۱۸۵
تغائر بمعنیٰ جواز انفکاک پر معتزلہ کا اعتراض اور جواب	۱۸۶
صفات کے بارے میں عینیت اور غیریت کی بحث جوکھم بھرا کام ہے	۱۸۸

عینیت اور غیریت کی نفی ارتفاع نقیضین اور اجتماع نقیضین ہے	۱۸۹
عینیت اور غیریت کا مفہوم اور دونوں کے درمیان واسطہ کا تحقق	۱۹۰
صفات محدثہ کا ذاتِ باری تعالیٰ سے انفکاک ممکن ہے	۱۹۱
غیریت بمعنیٰ جواز انفکاک پر معتزلہ کا اعتراض	۱۹۱
غیریت بمعنیٰ جواز انفکاک کی ایک توجیہہ اور اس کی تردید	۱۹۲
"لا هو ولا غیره" کے تعلق سے صاحب مواقف کی ایک توجیہہ اور اس کی تردید	۱۹۵
"لا هو ولا غیره" کے تعلق سے صاحب تبصرہ کی ایک توجیہہ اور اس کی تضعیف	۱۹۶
(وهی العلم والقدرة والحیٰوة والقوة)	۱۹۷
ماتریدیہ کے نزدیک صفات کی تعداد	۱۹۸
صفات علم وقدرت، سمع، بصر وغیرہ کی تشریح	۱۹۹
جمہور کے نزدیک صفت ارادہ اور مشیت میں ترادف ہے	۲۰۰
صفت ارادہ کے تحقق پر ایک استدلال	۲۰۱
فعل، تخلیق اور ترزیق کا نام تکوین ہے	۲۰۳
صفاتِ ثبوتی کے اقسام	۲۰۳
صفتِ کلام کی تعبیر نظم قرآنی سے کی جاتی ہے	۲۰۵
کلامِ نفسی کے ثبوت پر ایک دلیل	۲۰۶
کلامِ نفسی کے ثبوت پر حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے قول اور آیت مبارکہ سے استدلال	۲۰۶
ذاتِ باری تعالیٰ کے لیے صفت کلام کے ثبوت پر دلیل	۲۰۷
(وهو متکلم بکلام هو صفة لهٗ)	۲۰۸
اللہ تعالیٰ ایسے کلام سے متکلم ہے جو اس کی ذات کے ساتھ قائم ہے اس پر ایک دلیل	۲۰۸
اللہ تعالیٰ کا کلام اصوات اور حروف کی جنس سے نہیں ہے	۲۰۸
حنابلہ کون ہیں؟	۲۰۹
اللہ تعالیٰ کا کلام سکوت وآفت کے منافی ہے	۲۱۰
ایک اعتراض اور جواب	۲۱۰
اللہ تعالیٰ کی صفت کلام میں کوئی تعدد نہیں ہے	۲۱۱
صفاتِ ثمانیہ کی وحدت پر دلیل	۲۱۱
ازل میں صرف کلام ہے امر نہی وغیرہ کا تحقق بعد ازل ہے	۲۱۲
امام رازی کے نزدیک اللہ تعالیٰ کی صفت کلام ازل میں خبر ہے	۲۱۲
امام رازی کے قول کی تردید	۲۱۳
معتزلہ کے دو اشکالات	۲۱۳
فرقہ دیابنہ کو چھوڑ کر سارے اہل مذاہب کے نزدیک کذب باری تعالیٰ محال ہے	۲۱۴
معتزلہ کے اشکالات کے جوابات	۲۱۴
(والقراٰن کلام اللہ تعالیٰ غیر مخلوق)	۲۱۵
قرآن کا اطلاق کلامِ نفسی اور لفظی دونوں پر ہوتا ہے	۲۱۶
قرآن اللہ کا کلام ہے اور غیر مخلوق ہے	۲۱۶
حنابلہ کے قول کی تردید	۲۱۷
امام احمد بن حنبل کے قول کی ایک توجیہہ	۲۱۷
خلق قرآن کے سلسلے میں معتزلہ اور اشاعرہ کے مابین بنیادی اختلاف	۲۱۸
ذاتِ باری تعالیٰ کے لیے کلامِ نفسی قدیم کے ثبوت پر اشاعرہ کی ایک دلیل	۲۱۹
کلامِ نفسی کی نفی اور خلق قرآن کے ثبوت پر معتزلہ کا ایک استدلال	۲۱۹
معتزلہ کا استدلال حنابلہ کے خلاف حجت ہے اشاعرہ کے خلاف نہیں	۲۲۰
معتزلہ کے نزدیک اللہ تعالیٰ کے متکلم ہونے کی ایک توجیہہ	۲۲۱
خلق قرآن کے ثبوت پر معتزلہ کا ایک قوی استدلال اور اشاعرہ کا جواب	۲۲۲
وجود کے مختلف اقسام اور احکام	۲۲۴
ائمۂ اصول کے نزدیک قرآن کی تعریف	۲۲۵

حضرت شیخ ابوالحسن اشعری کے نزدیک کلام نفسی قدیم کا سننا ممکن ہے	۲۲۶
استاذ ابواسحاق اسفرائنی کے نزدیک کلام نفسی کا سننا ممکن نہیں ہے	۲۲۶
حضرت موسیٰ علیہ السلام نے وہ آواز سنی تھی جو کلام نفسی پر دال تھی	۲۲۷
بعض مشائخ کی عبارت پر اعتراض اور جواب	۲۲۹
صاحب مواقف کے نزدیک "کلام اللہ کے معنیٰ" قدیم ہونے کی توجیہ	۲۳۰
حنابلہ پر طعن و تشنیع کی وجہ کیا ہے؟	۲۳۱
صاحب مواقف علامہ عضد الدین کے موقف کی تردید	۲۳۲
(والتکوین صفة الله تعالیٰ)	۲۳۳
تکوین کی تعریف	۲۳۴
اشعریہ کے نزدیک تکوین ایک صفت اضافی ہے	۲۳۴
ماتریدیہ کے نزدیک تکوین ایک حقیقی صفت ہے	۲۳۴
صفت تکوین کے اثبات پر استدلال	۲۳۴
صفت تکوین کی ازلیت پر چار دلیلیں	۲۳۵
صفت تکوین کے حدوث پر استدلال اور اس کے دو جوابات	۲۳۹
حدوث تکوین کے استدلال کا صاحب کفایہ کی طرف سے ایک جواب	۲۴۱
صاحب کفایہ کے کلام کی تضعیف اور توجیہہ	۲۴۱
مصنف کے نزدیک بغیر مکون کے تکوین کا تصور ممکن ہے	۲۴۳
صاحب عمدہ کا استدلال ایک کمزور استدلال ہے	۲۴۳
مشائخ ماتریدیہ کے نزدیک تکوین اور مکون میں مغائرت ہے	۲۴۴
عینیت کی تقدیر پر چار استحالات کا لزوم	۲۴۴
مشائخ اشعریہ کے نزدیک تکوین کے عین مکون ہونے کی ایک توجیہہ	۲۴۶
تکوین کے مباحث کا خلاصہ اور تحقیق	۲۴۸
(والارادة صفة لله تعالیٰ)	۲۵۰
ارادہ اللہ تعالیٰ کی ایک حقیقی صفت ہے	۲۵۰
فلاسفہ کے نزدیک اللہ تعالیٰ فاعل مختار نہیں ہے	۲۵۰
نجاریہ اور بعض معتزلہ اور کرامیہ کا صفت ارادہ کے تعلق سے موقف	۲۵۱
صفت ارادہ کی ازلیت اور ذات باری تعالیٰ کے ساتھ قیام پر دلائل	۲۵۲
(و رویة الله تعالیٰ جائزة فی العقل)	۲۵۳
رویت باری تعالیٰ عقلاً ممکن ہے	۲۵۵
رویت باری تعالیٰ کے امکان پر عقلی دلیل	۲۵۶
جواز رویت کے استدلال پر چار اشکالات اور اُن کے جوابات	۲۵۸
جواز رویت پر آیت مبارکہ سے استدلال	۲۶۰
نقلی دلیل پر دو اعتراضات اور جوابات	۲۶۱
قیامت کے دن مومنین کو دیدار الٰہی نصیب ہوگا قرآن پاک سے ثبوت	۲۶۳
منکرین رویت کے شبہات اور جوابات	۲۶۴
معتزلہ اور دیگر منکرین رویت کا قرآن پاک سے استدلال	۲۶۶
منکرین رویت کے اعتراضات کے جوابات	۲۶۷
آیت مبارکہ (لا تدرکهُ الابصار) امکان رویت پر دال ہے امتناع رویت پر نہیں	۲۶۸
اسلاف کرام کو خواب میں اللہ تعالیٰ کا دیدار	۲۷۱
(والله تعالیٰ خالق لافعال العباد)	۲۷۱
افعال عباد کا خالق اللہ تعالیٰ ہے، دلائل سے اثبات	۲۷۳
معتزلہ کے نزدیک بندے اپنے افعال اختیاریہ کے خالق خود ہیں۔ استدلال اور جواب	۲۷۸
بندوں کے سارے افعال اللہ کے ارادے اور اس کی مشیت سے انجام پاتے ہیں	۲۸۱
قضائے الٰہی پر رضا واجب ہے	۲۸۱
کفر قضا نہیں ہے (ایک مغالطہ اور اُس کا جواب)	۲۸۱

تقدیر کا مفہوم کیا ہے؟	۲۸۲
کافر کفر میں مجبور نہیں ہے	۲۸۳
معتزلہ کے نزدیک اللہ تعالیٰ برے افعال کا ارادہ نہیں کرتا	۲۸۳
موقع اور محل کی مناسبت سے دو حکایتیں	۲۸۴
امر ارادہ کو اور نہی عدمِ ارادہ کو مستلزم نہیں ہے	۲۸۶
مسئلۂ جبر و اختیار میں پائے جانے والے مذاہب	۲۸۷
جبریہ کے مذہب کے بطلان پر دلیلیں	۲۸۷
جبریہ کا اعتراض اور اس کا جواب	۲۸۹
خلق اور کسب کے درمیان فرق	۲۹۱
کسبِ قبیح قبیح ہے خلق قبیح قبیح نہیں ہے	۲۹۳
(والاستطاعة مع الفعل)	۲۹۴
استطاعت کا معنیٰ اور محل نزاع کا تعین	۲۹۵
اشاعرہ کا استدلال	۲۹۷
معتزلہ کا استدلال	۳۰۱
تکلیف کا دارو مدار استطاعت بمعنیٰ سلامتی اسباب وآلات پر ہے	۳۰۲
(ولا یکلف العبد بما لیس فی وُسعہٖ)	۳۰۴
فعلِ مالایطاق کی تین قسمیں ہیں	۳۰۵
معتزلہ کے نزدیک تکلیف مالایطاق جائز نہیں ہے	۳۰۶
اشاعرہ کے نزدیک تکلیفِ مالایطاق جائز ہے	۳۰۶
تکلیفِ مالایطاق کے عدمِ جواز پر معتزلہ کا استدلال	۳۰۸
افعالِ متولّدات اور مباشر کی تشریح	۳۰۹
اشاعرہ کے نزدیک بندوں کے سارے افعال خواہ وہ متولّدات ہوں یا مباشر اللہ تعالیٰ کی مخلوق ہیں	۳۱۰
معتزلہ کے نزدیک دونوں بندوں کی مخلوق ہیں	۳۱۰
(والمقتول میت باجلہٖ)	۳۱۱
اشاعرہ کے نزدیک مقتول کی موت مقررہ وقت پر ہوتی ہے	۳۱۲
معتزلہ کے نزدیک مقتول کی موت مقررہ وقت سے پہلے ہی ہوجاتی ہے۔ استدلال اور جواب	۳۱۲
اشاعرہ کے نزدیک مقتول کی موت اللہ کے خلق سے ہے	۳۱۴
معتزلہ کے نزدیک مقتول کی موت بندے کے خلق سے ہے	۳۱۴
فلاسفہ کے نزدیک موت کی دو قسمیں ہیں	۳۱۵
فلاسفہ کے نزدیک موت کے اسباب	۳۱۵
(والحرام رزق)	۳۱۵
اشاعرہ کے نزدیک حرام رزق ہے	۳۱۶
اشاعرہ کے نزدیک رزق کی تعریف	۳۱۶
معتزلہ کے نزدیک حرام رزق نہیں ہے	۳۱۷
معتزلہ کے نزدیک رزق کی تعریف	۳۱۷
معتزلہ کی بیان کردہ تعریف پر اعتراض	۳۱۷
ہر شخص اپنی پوری روزی لے کر رہے گا	۳۱۸
(واللہ تعالیٰ یُضلّ من یشاء ویہدی من یشاء)	۳۱۹
ہدایت اور اضلال کی تفسیر میں معتزلہ اور اشاعرہ کا اختلاف	۳۱۹
ہدایت کے معنیٰ اصطلاحی میں معتزلہ اور اشاعرہ کا اختلاف	۳۲۱
اشاعرہ کے نزدیک اصلح للعبد اللہ پر واجب نہیں ہے	۳۲۳
اشاعرہ کا اپنے موقف پر استدلال	۳۲۳
معتزلہ کا قوی استدلال اور اس کا جواب	۳۲۵
(عذاب القبر)	۳۲۶
عذابِ قبر سے کیا مراد ہے؟	۳۲۶
محلِ عذاب وثواب جسم ہے یا روح؟	۳۲۷
کافروں کا عذاب کبھی ختم نہیں ہوگا	۳۲۷
نیک مومن کو قبر میں عذاب نہیں ہوگا	۳۲۷

قبر میں منکر اور نکیر کا سوال حق ہے	۳۲۹
منکر اور نکیر کی شکلیں کیسی ہوں گی	۳۲۹
قبر میں بچوں سے سوال ہوگا یا نہیں	۳۲۹
عذاب قبر، تنعیم قبر اور سوالِ منکر ونکیر کے برحق ہونے پر قرآن پاک سے استدلال	۳۳۰
بعض معتزلہ عذاب قبر کے منکر ہیں	۳۳۲
(والبعث حق)	۳۳۴
بعث بعد الموت اور اجزاے اصلیہ	۳۳۴
حیات بعد الممات قرآن پاک سے ثابت ہے	۳۳۵
فلاسفہ حیات بعد الممات اور حشر اجساد کے منکر ہیں	۳۳۵
اعادۂ معدوم جائز ہے یا نہیں؟	۳۳۶
تناسخ کسے کہتے ہیں؟	۳۳۷
حیات بعد الممات تناسخ نہیں ہے	۳۳۸
(والوزن حق)	۳۳۸
وزنِ اعمال قرآن واحادیث سے ثابت ہے	۳۳۸
معتزلہ وزن اعمال کے منکر ہیں۔ شبہات وجوابات	۳۳۹
بروز قیامت بندوں کو ان کے اعمال نامے دیے جائیں گے	۳۴۰
معتزلہ حساب وکتاب کے منکر ہیں	۳۴۱
حوضِ کوثر اور پل صراط برحق ہیں	۳۴۲
(والجنة حق والنار حق)	۳۴۳
فلاسفہ جنت اور جہنم کے منکر ہیں	۳۴۳
فلاسفہ کا استدلال اور اس کا جواب	۳۴۴
جنت اور جہنم کی تخلیق ہو چکی ہے	۳۴۵
معتزلہ کے نزدیک جنت اور جہنم کی تخلیق ابھی نہیں ہوئی ہے	۳۴۵
معتزلہ کا استدلال اور اس کی تردید	۳۴۶
(والکبیرة لا تخرج العبد المومن	۳۴۸
عن الایمان)	
کون کون سے گناہ گناہ کبیرہ ہیں؟	۳۴۹
اہلِ حق کے نزدیک مرتکب کبیرہ مومن ہے	۳۵۰
معتزلہ کے نزدیک مرتکب کبیرہ نہ مومن ہے نہ کافر	۳۵۰
خوارج کے نزدیک مرتکب صغیرہ اور کبیرہ دونوں کافر ہیں	۳۵۱
اہلِ حق کے دلائل	۳۵۲
معتزلہ کا استدلال اور اس کی تردید	۳۵۴
خوارج کا استدلال اور اس کی تردید	۳۵۷
مشرکین کی مغفرت نہیں ہوگی	۳۵۹
کفر وشرک کے علاوہ اللہ تعالیٰ جس گناہ کو چاہے گا بخش دے گا	۳۶۱
معتزلہ کے نزدیک گناہ کبیرہ بغیر توبہ کے معاف نہیں ہوگا استدلال اور جواب	۳۶۱
گناہِ صغیرہ پر سزا دینا اور گناہ کبیرہ کو معاف کر دینا جائز ہے	۳۶۳
(الشفاعة ثابتة)	۳۶۶
اہلِ کبائر کے حق میں انبیاے کرام اور نیک بندوں کی شفاعت قرآن وحدیث سے ثابت ہے	۳۶۶
معتزلہ کے نزدیک شفاعت رفع درجات کے لیے ہے	۳۶۷
اہلِ سنت کا استدلال وجواب	۳۶۷
معتزلہ کا استدلال اور جواب	۳۶۹
مرتکبین کبیرہ ہمیشہ جہنم میں نہیں رہیں گے	۳۷۰
معتزلہ کے نزدیک مرتکب کبیرہ جو بغیر توبہ کے مر گیا ہے ہمیشہ جہنم میں رہے گا	۳۷۲
(والایمان هو التصدیق بما جاء من عند الله)	۳۷۴
ایمان کا معنیٰ لغوی	۳۷۵
ایمان شرعی کی حقیقت	۳۷۷
ایمان شرعی کے بارے میں پانچ مذاہب	۳۷۷
محققین متکلمین کے نزدیک ایمان تصدیق بالقلب کا نام ہے	۳۸۰

نصوص سے محققین کے مذہب کی تائید	۳۸۰
کرامیہ کے نزدیک ایمان اقرار باللسان کا نام ہے	۳۸۱
کرامیہ کی دلیل	۳۸۲
جمہور محدثین، معتزلہ اور شوافع کے نزدیک ایمان تصدیق بالقلب، اقرار باللسان اور عمل کے مجموعہ کا نام ہے	۳۸۴
اعمال ایمان کا جز نہیں ہیں	۳۸۴
ایمان کمی اور زیادتی کو قبول نہیں کرتا	۳۸۶
ایمان کی زیادتی پر دلالت کرنے والی نصوص کا معنیٰ	۳۸۷
قدریہ کے نزدیک ایمان معرفت کا نام ہے	۳۹۰
قدریہ کے مذہب کی دلائل سے تردید	۳۹۱
تصدیق کے کسبی ہونے پر ایک اعتراض اور جواب	۳۹۲
جمہور اہلِ سنت کے نزدیک ایمان اور اسلام مصداق کے اعتبار سے ایک ہیں	۳۹۵
ایمان اور اسلام کے ایک ہونے پر اعتراض اور جواب	۳۹۷
"انا مومن ان شاء اللہ" کہنے کے جواز اور عدم جواز میں علما میں اختلاف ہے	۳۹۹
"انا مومن ان شاء اللہ" "انا شاب ان شاء اللہ" کی طرح نہیں ہے	۴۰۰
جواز استثنا کی ایک توجیہ	۴۰۱
(وفی ارسال الرسل حکمۃ)	۴۰۳
بندے دینی اور دنیاوی معاملات میں انبیا کے محتاج ہیں	۴۰۵
انبیائے کرام کو خوارق عادت معجزات دیے جاتے ہیں	۴۰۸
معجزہ دلیلِ نبوت ہے	۴۰۸
بعثت کے اعتبار سے حضرت آدم علیہ السلام پہلے اور محمد عربی ﷺ آخری نبی ہیں	۴۱۰
حضرت آدم علیہ السلام کی نبوت پر دلیلیں	۴۱۰
حضور ﷺ کی نبوت پر دلیلیں	۴۱۱
اہلِ علم کا حضور ﷺ کی نبوت پر استدلال	۴۱۳
حضور ﷺ خاتم النبیین ہیں	۴۱۴
خاتم النبیین کا معنیٰ آخر الانبیا ہے	۴۱۵
دارالعلوم دیوبند کے بانی کا عقیدۂ ختم نبوت سے انکار	۴۱۵
انبیائے کرام کی تعداد کے بارے میں روایات میں اختلاف ہے	۴۱۶
تعداد انبیا کو خاص عدد میں محصور کرنا غیر مناسب ہے	۴۱۶
انبیائے کرام غیب کی خبریں دینے والے مبلغ اور خیر خواہ ہوتے ہیں	۴۱۸
عصمت انبیا کی بحث	۴۱۹
حضور ﷺ سارے نبیوں سے افضل ہیں	۴۲۲
(الملائكة عباد الله تعالى عاملون بامره)	۴۲۲
فرشتوں کی حقیقت میں عقلا کے مابین اختلاف ہے	۴۲۳
ملک، جن اور شیاطین میں فرق	۴۲۳
ابلیس فرشتہ نہیں تھا	۴۲۴
ہاروت ماروت کا واقعہ محققین کے نزدیک ایک افسانہ ہے	۴۲۵
سحر کی تعلیم کفر نہیں ہے	۴۲۵
آسمانی کتابوں کو تعداد میں محصور نہ کیا جائے	۴۲۶
نسخ کا لغوی اور اصطلاحی معنیٰ اور اقسام	۴۲۷
(والمعراج لرسول اللہ ﷺ فی الیقظۃ)	۴۲۷
حضور ﷺ کو بیداری کے عالم میں جسمانی طور پر معراج ہوئی	۴۲۹
اعتراضات اور جوابات	۴۲۹
(کرامات الاولیاء حق)	۴۳۲
ولی کی تعریف	۴۳۲
خوارق عادت افعال کی مختلف قسمیں ہیں	۴۳۳
جواز کرامت اور وقوع کرامت پر استدلال	۴۳۳
گیارہ مخصوص کرامتوں کی قدرے تفصیل	۴۳۵
معتزلہ کرامتِ اولیا کے منکر ہیں	۴۳۸
(وافضل البشر بعد نبینا أبو بکر الصدیق)	۴۳۹

انبیاے کرام کے بعد سب سے افضل حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ ہیں پھر حضرت فاروق اعظم رضی اللہ عنہ پھر حضرت عثمان غنی رضی اللہ عنہ پھر حضرت علی رضی اللہ عنہ ہیں	۴۴۱
خلافت وامامت کی بھی یہی ترتیب ہے	۴۴۶
حضرت علی رضی اللہ عنہ کی حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کی بیعت میں تاخیر کی وجوہات	۴۴۶
شیعوں کے موقف کی تردید	۴۴۷
بعض اکابر کے نزدیک روافض یہود ونصاریٰ سے بھی برے ہیں	۴۴۷
خلافت راشدہ کی مدت تیس سال ہے	۴۴۸
احکام اور حدود شرعیہ کے نفاذ کے لیے امام کا تقرر ضروری ہے	۴۵۱
امام کا منظر عام پر رہنا ضروری ہے	۴۵۳
شیعوں کے نزدیک امام برحق حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد حضرت علی ہیں پھر آپ کی اولاد	۴۵۳
شیعوں کی ایک شاخ امامیہ کا موقف اور اس کی تردید	۴۵۴
(ویکون من قریش ولا یجوز من غیرہ)	۴۵۴
امام کا قرشی ہونا شرط ہے ہاشمی ہونا شرط نہیں ہے	۴۵۵
خوارج اور بعض معتزلہ کے نزدیک امام کا قرشی ہونا شرط نہیں ہے	۴۵۶
امام کا معصوم ہونا شرط نہیں ہے	۴۵۷
شیعوں کے نزدیک امام کا معصوم ہونا شرط ہے	۴۵۷
امام کا اپنے معاصرین سے افضل ہونا ضروری نہیں ہے	۴۵۹
امام فسق وفجور سے معزول نہیں ہوگا	۴۶۱
فاسق کو قاضی بنانا جائز نہیں ہے	۴۶۲
روایات نادرہ اور ظاہر الروایہ کسے کہتے ہیں؟	۴۶۳
ہر فاسق وفاجر کے پیچھے نماز کے جائز ہونے کا کیا مطلب ہے	۴۶۴
(ویکف عن ذکر الصحابة الا بخیر)	۴۶۶
صحابہ کرام کے فضائل قرآن واحادیث کی روشنی میں	۴۶۶
صحابہ کرام کے مابین جنگیں اخلاص اور طلب حق پر مبنی تھیں	۴۶۷
حضرت امیر معاویہ کی رفعت وعظمت	۴۶۸
یزید خاندان بنو امیہ کا ایک بدبخت انسان تھا	۴۶۸
یزید پر لعنت کے جواز اور عدم جواز میں علما کے مابین اختلاف ہے	۴۶۹
بعض ائمہ کے نزدیک یزید ملعون اور کافر ہے	۴۶۹
عشرۂ مبشرہ	۴۷۰
اہل سنت کے نزدیک مسح علی الخفین جائز ہے	۴۷۲
نبیذ تمر سے وضو کے جواز میں احناف سے منقول تین روایات	۴۷۲
ولی انبیاے کرام کے درجہ تک نہیں پہنچ سکتا	۴۷۳
مرتبۂ نبوت مرتبۂ ولایت سے افضل ہے	۴۷۴
بندہ جب تک کہ عاقل و بالغ ہو اس سے اوامر ونواہی ساقط نہیں ہوسکتے	۴۷۴
نصوص کو جب تک کوئی دلیل قطعی نہ ہو ظاہر پر محمول کیا جائے گا	۴۷۶
نصوص کی تردید کفر ہے	۴۷۶
معصیت کو حلال سمجھنا اور شریعت کا مذاق اڑانا کفر ہے	۴۷۷
اللہ کی رحمت سے ناامیدی اور اس کے عذاب سے بے خوفی کفر ہے	۴۷۹
کاہن کی غیبی خبروں کو سچ جاننا کفر ہے	۴۸۱
معدوم اشاعرہ کے نزدیک شی نہیں ہے	۴۸۲
معتزلہ کے نزدیک معدوم شی ہے	۴۸۲
ایصال ثواب قرآن واحادیث سے ثابت ہے	۴۸۳
میت کا تیجہ، دسواں، چالیسواں اور بزرگوں کے اعراس ایصال ثواب کی قبیل سے ہیں	۴۸۴
دعائیں قبول ہوتی ہیں	۴۸۵
قیامت کی نشانیاں برحق ہیں	۴۸۷
اجتہادی مسائل میں احتمالات	۴۸۹
مجتہد سے اجتہاد میں کبھی خطا ہوجاتی ہے	۴۹۰
انبیا اور ملائکہ کی تفضیل کا مسئلہ	۴۹۲

شرفِ انتساب

..............(۱)..............

امامِ اہلِ سنت مجدد دینِ وملت، سیدی اعلیٰ حضرت امام احمد رضا فاضل بریلوی کے نام

جو احیاے سنت اور اپنے تجدیدی کارناموں کی بدولت ہمیشہ زندہ اور تابندہ رہیں گے۔

..............(۲)..............

استاذِ کریم بحر العلوم حضرت علامہ الحاج مفتی عبد المنان صاحب اعظمی کے نام

جو درس وتدریس، تصنیف وتالیف، فقہ وافتا، وعظ وتبلیغ کے میدان پر

نصف صدی سے بھی زیادہ عرصے تک چھائے رہے اور ناقابل فراموش مثالی خدمات انجام دیں۔

(نور اللہ مرقدہ)

..............(۳)..............

اپنے شفیق مہربان والدین مرحومین کے نام

جنھوں نے مجھے حصولِ تعلیم کے لیے جامعہ اشرفیہ مبارک پور جانے کا حکم دیا

جس کی بدولت میں آج اس خدمت کے لائق ہوا۔

(طاب اللہ ثراھما وجعل الجنۃ مثواھما)

عرض حال

''شرح عقائد'' چھٹی صدی ہجری کی ابتدائی چند دہائیوں کے مشہور و معروف امام فاضل اجل نجم الملت والدین علامہ عمر نسفی کی تصنیف کردہ کتاب ''العقائد النسفیه'' کی ایک نہایت ہی جامع اور دقیق شرح ہے جسے اپنے وقت کے زبردست متکلم اور محقق علامہ سعد الدین تفتازانی نے اپنے شاہکار قلم سے تصنیف فرمایا ہے جسے علم کلام میں ایک نمایاں مقام حاصل ہے۔

اس کتاب کی مقبولیت اور اہمیت کا واضح ثبوت یہ ہے کہ ایک طویل عرصے سے بلا تخصیص مکتبۂ فکر درس نظامیہ میں یکساں طور پر داخل نصاب ہے اس کتاب میں نہایت اختصار اور جامعیت کے ساتھ اسلامی معتقدات کو عقلی اور نقلی دلائل سے ثابت کیا گیا ہے اور ساتھ ہی ساتھ فلاسفہ، معتزلہ، جبریہ، قدریہ، شیعہ، روافض، خوارج اور دیگر گمراہ اور باطل فرقوں کے اوہام و خیالات اور مذاہب کو دلائل کے ساتھ پیش کر کے نہایت مدلل انداز میں ان کا رد و ابطال بھی کیا گیا ہے۔

یہ کتاب صرف خوابیدہ صلاحیتوں کو ہی بیدار نہیں کرتی بلکہ فکر و نظر میں جلا، مسائل کی تحقیق، قوتِ استدلال، خصم کے دلائل و براہین کا رد و ابطال اور نقض و معارضہ میں بے حد معاون اور مددگار ہے۔

آج سے دس سال پہلے جب اس کی تدریس کی ذمہ داری میرے سر آئی تو مجھے اس کی جامعیت کا صحیح طور پر اندازہ ہوا اور یہ محسوس ہوا کہ اس کی عبارتوں کا حل کرنا معانی اور مطالب، مالہ و ماعلیہ کا سمجھنا نہایت دشوار کام ہے۔ چند سال پڑھانے کے بعد مجھے شوق نے اکسانا شروع کیا کہ میں سلیس اردو زبان میں اختصار کے ساتھ آسان لب و لہجے میں اس کی شرح تحریر کروں لیکن اپنی بے بضاعتی اور علمی کم مائیگی کی وجہ سے اس کی جسارت نہیں کر سکا۔ پھر چند سال تک پڑھانے کے بعد شرح عقائد کی جگہ پر ملا حسن پڑھانے کا اتفاق ہوا اور پھر وہی شوق دوبارہ عود کر آیا لیکن اب کی بار میں نے ہمت نہیں ہاری جیسے جیسے پڑھاتا جاتا پڑھائے ہوئے اسباق اختصار کے ساتھ صفحۂ قرطاس پر نوٹ کرتا جاتا یہاں تک کہ اللہ کے فضل اور اس کی تائید سے بتدریج اس کی شرح کر ڈالا جو ''توضیحات احسن'' کے نام سے زیور طبع سے مرصع ہو کر پہلی بار منظر عام پر آئی اور دھیرے دھیرے مدارس میں پھیلتی چلی گئی۔ اساتذہ اور طلبہ نے اسے نظرِ استحسان سے دیکھا اور کتاب کو بے حد مقبولیت حاصل ہوئی۔ اس کا پہلا ایڈیشن دیکھتے ہی دیکھتے ختم ہو گیا۔ اور سال گزشتہ اس کا دوسرا ایڈیشن چھپا اور اب اس کے تیسرے ایڈیشن کے چھپنے کی باری ہے۔ ''توضیحات احسن'' کی بے پناہ مقبولیت کو دیکھتے ہوئے میرے ذہن میں ''شرح عقائد'' کی بھی شرح کا داعیہ پیدا ہوا اور اللہ تعالیٰ کی تائید اور فضل و کرم پر بھروسا کرتے ہوئے میں نے اس کام کا عزم مصمم کر لیا۔ اور سال گزشتہ اس سمت میں پیش قدمی شروع کر دی۔ فرائض کی انجام دہی کے بعد جو وقت بچتا اسے اس کام کے لیے وقف کر دیا، اور اپنی دانست میں فرصت کے لمحات کا ایک لمحہ بھی ضائع نہیں ہونے دیا۔ اساتذہ کی دعائیں اور اللہ کا فضل ہر موڑ پر شامل حال رہا اور صرف چھ ماہ اور چند ایام کی قلیل مدت میں شرح عقائد کی مکمل شرح کر ڈالی۔

اس کتاب کی افادیت کا صحیح اندازہ تو اس وقت ہوگا جب یہ کتاب چھپ کر مدارس کے باوقار اساتذہ اور طلبہ کے ہاتھوں میں

پہنچے گی۔ لیکن سر دست مجھے یہ کہنے میں کوئی تردد نہیں ہے کہ میں نے اپنی دانست میں اس کی عبارتوں کے حل کرنے میں کوئی کسر باقی نہیں رکھی ہے۔ دقیق سے دقیق مسائل کو بھی مثالوں کی روشنی میں آسان لب و لہجے میں طلبہ کے ذہن میں اتار۔نے کی پوری کوشش کی ہے اور اس مشکل کتاب کو آسان بنانے میں کوئی دقیقہ فروگزاشت نہیں کیا ہے۔ لیکن اس کے باوجود مجھے یہ کہنے میں عار نہیں ہے کہ اس کے لب و رخسار کو سنوارنے نوک و پلک درست کرنے اور اس کی زلف برہم کی مشاطگی میں کچھ کسر ضرور رہ گئی ہوگی۔ اور یہ بھی ممکن ہے کہ اس کی عبارتوں کی تشریح و توضیح میں بھی کمی رہ گئی ہو۔ لہٰذا اساتذہ، علما، فضلا اور احباب سے مخلصانہ گزارش ہے کہ اگر ایسا کچھ ہو تو از راہ عاطفت پہلی فرصت میں کرم فرمائی کی جائے اور ایسی جگہوں کی نشاندہی ضرور کی جائے تاکہ آئندہ ایڈیشن میں اس کی تصحیح کر لی جائے۔

اس مقام پر صاحب نبراس حضرت العلام حافظ محمد عبد العزیز قدس سرہٗ کو بھول جانا ناحق شناسی ہوگی جن کی کتاب نبراس کو میں نے خصوصیت کے ساتھ اپنی شرح کا ماخذ بنایا ہے، حقیقت یہ ہے کہ یہ شرح عقائد کی ایک ایسی عربی شرح ہے جسے بیشتر شارحین اور حاشیہ نگاروں نے اپنی شروحات اور حواشی کا ماخذ بنایا ہے۔ حضرت موصوف ۳۰/ ۳۲/ سال کی مختصر عمر میں ہی جوارِ رحمت میں پہنچ گئے لیکن اس قلیل مدت میں ہی آپ نے مختلف علوم و فنون میں ایسی وقیع کتابیں تصنیف کیں جنھیں ماخذ اور مراجع کا درجہ حاصل ہے۔ اور تحقیق اور فکری جولان گاہ میں اپنے اشہب قلم سے وہ نقوش چھوڑے ہیں جو اہل تحقیق کے لیے مشعلِ راہ ہیں۔

ممتاز العلما محدثِ جلیل استاذ محترم حضرت علامہ الحاج عبد الشکور صاحب قبلہ شیخ الحدیث جامعہ اشرفیہ مبارک پور اور جامع معقول و منقول حضرت علامہ مفتی شبیر حسن صاحب رضوی شیخ الحدیث الجامعۃ الاسلامیہ روناہی کا بھی صمیم قلب سے شکر گزار ہوں جنھوں نے میری بے پناہ حوصلہ افزائی کی اور انتہائی مصروفیت کے باوجود کتاب کو ملاحظہ فرمایا اور تقریظات سے نواز کر کتاب کی اہمیت اور وقار میں اضافہ فرمایا اور ان معاونین کا بھی شکریہ ادا کروں گا جنھوں نے اپنے مرحومین کے ایصالِ ثواب کے لیے کتاب کی طباعت میں قدرے تعاون فرما کر طباعت کے بارِ گراں میں تخفیف کی۔

اخیر میں محب مخلص دار العلوم عربیہ اشرفیہ ضیاء العلوم خیر آباد کے مؤقر استاذ مولانا اظہار احمد مصباحی کا بھی مشکور ہوں جنھوں نے یکسوئی کے ساتھ کتاب کی تصحیح اور پروف ریڈنگ میں اپنا قیمتی وقت صرف کیا، چلتے چلتے دار العلوم کے ہونہار اور عزیز طلبہ اشرف نہال خیر آباد، ساجد رضا کٹیہار، محمد نبیل احمد کٹیہار، ذیشان احمد خیر آباد کا بھی تذکرہ ضرور کروں گا جنھوں نے لکھے ہوئے مسودے کی تبییض میں بے پناہ محنت کی بالخصوص عزیزی اشرف نہال سلمہٗ خیر آباد اول دن سے ہی میرے ساتھ سائے کی طرح لگے رہے اور اخیر دن تک میرے دست و بازو بنے رہے کچھ اور طلبہ نے بھی کسی نہ کسی جہت سے ہاتھ بٹایا ہے، اللہ تعالیٰ سب کو جزائے خیر عطا فرمائے اور ان کا مستقبل روشن سے روشن تر بنائے، اور اس فقیر کو مزید خدمت دین کی توفیق عطا فرمائے اور اس دینی خدمت کو میرے اور میرے والدین مرحومین کے لیے ذریعۂ نجات بنائے۔

بدر الدجیٰ الرضوی المصباحی
خادم التدریس دار العلوم عربیہ، اشرفیہ ضیاء العلوم خیر آباد مئو (یوپی)
Mob:-9415291341

تقریظ جلیل

ممتاز العلما محدث جلیل استاذ الاساتذہ حضرت علامہ
عبد الشکور صاحب قبلہ شیخ الحدیث الجامعۃ الاشرفیہ، مبارک پور، اعظم گڑھ

نحمدہٗ و نصلی علیٰ رسولہ الکریم و علیٰ آلہ و اصحابہ اجمعین

علامہ سعد الدین تفتازانی علیہ الرحمۃ (متوفی ۷۹۱ھ) متکلمین علما میں ایک منفرد اور ممتاز حیثیت کے مالک ہیں۔ علوم عقلیہ ونقلیہ میں آپ کا پایہ کافی بلند ہے۔ علامہ کفوی کے بقول "میر سید شریف جرجانی تصنیف و تالیف میں علامہ سعد الدین تفتازانی کے دریائے تحقیق میں غوطہ زن ہو کر ان کے علمی افادات سے موتیاں نکالتے تھے"۔ آپ کی علمی مہارت اور فنی حذاقت کی ایک روشن دلیل یہ ہے کہ آپ کی تصنیف کردہ کئی کتابیں دینی مدارس کے مروجہ نصاب میں ایک طویل عرصے سے داخل درس ہیں، جن میں علم کلام میں لکھی گئی آپ کی شاہ کار تصنیف شرح عقائد بھی داخل ہے، جس میں اسلامی معتقدات کو عقلی اور نقلی دلیلوں سے ثابت کیا گیا ہے اور فرقہائے ضالہ کا رد بلیغ کیا گیا ہے۔

شرح عقائد کی اہمیت و معنویت اور اس کے بعض ادق اور مشکل مباحث کے پیش نظر عربی اور اردو زبان میں اس کی متعدد شرحیں لکھی گئی ہیں "تہذیب الفرائد شرح اردو شرح العقائد" بھی اسی سلسلے کی ایک کڑی ہے جسے عزیز القدر مولانا بدر الدجیٰ مصباحی نے بڑی عرق ریزی اور محنت و مشقت سے لکھا ہے۔ متعدد مقامات سے ہم نے کتاب کو دیکھا اور جو کچھ بھی دیکھا اسے عمدہ اور مفید پایا۔ **مغلق عبارات کی تشریح علمی اسلوب میں کی گئی ہے اور مشکل مسائل کی بڑی عالمانہ تفہیم کی گئی ہے۔** کتاب کو مفید اور آسان بنانے کی بھر پور کوشش کی گئی ہے۔

مولانا بدر الدجیٰ مصباحی زید مجدہٗ ہمارے جامعہ اشرفیہ کے قابل فخر تلامذہ میں سے ہیں۔ درس و تدریس کے میدان میں کافی تجربہ رکھتے ہیں اور کافی لیاقت و صلاحیت کے مالک ہیں۔ اس سے پہلے "توضیحات احسن" کے نام سے ملا حسن کی ایک کامیاب شرح لکھ چکے ہیں۔

اس دینی و علمی کاوش پر ہم مولانا کو صمیم قلب سے مبارک باد پیش کرتے ہیں اور دعا کرتے ہیں کہ اللہ تبارک و تعالیٰ آپ کو صحت و سلامتی سے رکھے اور زیادہ سے زیادہ خدمت دین اور خدمت علم کی توفیق بخشے اور اس کتاب کو اہل علم کے درمیان مقبول بنائے۔ آمین۔ بجاہ النبی الامین الکریم علیہ و علیٰ آلہ افضل الصلوٰۃ و اکمل التسلیم۔

عبد الشکور عفی عنہ
۴؍ جمادی الاولیٰ ۱۴۳۵ھ
الجامعۃ الاشرفیہ، مبارک پور، اعظم گڑھ

تقریظ جلیل

جامع معقول و منقول حبر العلوم والفنون حضرت علامہ
مفتی شبیر حسن صاحب رضوی شیخ الحدیث الجامعۃ الاسلامیہ روناہی، فیض آباد، یوپی

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم
نحمدہ و نصلی و نسلم علی رسولہ الکریم

اما بعد! "شرح عقائد" عقائد نسفیہ کی ایک نہایت ہی دقیق جامع اور معیاری شرح ہے۔ تقریباً آدھی کتاب معقولات پر مشتمل ہے۔ حضرات علمائے کرام اور طلبۂ عظام اس سے بخوبی واقف ہیں علم کلام میں یہی ایک کتاب درس نظامیہ کے نصاب میں داخل رہ گئی ہے۔

پیش نظر کتاب " تہذیب الفرائد" اردو زبان میں اس کی ایک نہایت ہی اہم اور معیاری شرح ہے۔ اپنوں کے قلم سے لکھی گئی شرح عقائد کی کوئی اردو شرح اب تک فقیر کی نظر سے نہیں گزری۔ محب گرامی حضرت مولانا بدر الدجیٰ الرضوی المصباحی صدر المدرسین دار العلوم عربیہ اشرفیہ ضیاء العلوم، خیرآباد نے یہ عظیم کارنامہ انجام دے کر طلبۂ علوم اسلامیہ پر احسان عظیم فرمایا ہے۔ فقیر نے اس کتاب کے ابتدائی کچھ حصے بنظر غائر دیکھے، بہت ہی اہم معلومات پر مشتمل پایا۔ **شکوک و شبہات کو دفع کرتے ہوئے مباحث کی تصریحات و توضیحات بہت عمدہ اور حسین پیرائے میں فرمایا ہے، نہ تو ایجاز ہے اور نہ ہی اطناب ہے۔ درحقیقت یہ کتاب اہل علم اور اصحاب ذوق کے لیے ایک قیمتی سرمایہ اور اہم معلومات پر مشتمل ایک علمی خزانہ ہے۔**

اس سے پہلے مولانا موصوف زیدت عنایتہ کی کتاب "توضیحات احسن" شرح اردو ملا حسن منظر عام پر آچکی ہے اور علما اور طلبہ میں مقبولیت حاصل کر چکی ہے۔ مولیٰ تعالیٰ موصوف گرامی کی اس شرح کو بھی مقبولیت بین العلما و طلبہ سے سرفراز فرمائے اور انھیں مزید خدمت دینیہ کی توفیق رفیق عطا فرمائے اور اسے ان کے لیے دارین کی برکتوں کا سبب اور ذریعۂ نجات بنائے۔ آمین۔

بجاہ حبیبہ الکریم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم

فقط محتاج دعا
شبیر حسن رضوی
الجامعۃ الاسلامیہ
قصبہ روناہی، ضلع فیض آباد، یوپی

صاحب عقائد نسفی

نجم الملۃ والدین امام الہمام علامہ عمر نسفی

بقلم: مولانا اظہار احمد مصباحی، استاذ دار العلوم عربیہ اشرفیہ ضیاء العلوم، خیر آباد، مئو

آپ کی کنیت ابو حفص ہے اور نام و نسب یہ ہے: "عمر بن محمد بن احمد بن اسماعیل بن محمد بن لقمان نسفی ترکستان کے شہر "نسف" میں جسے "نخشب" بھی کہا جاتا ہے ۴۶۱ھ میں آپ کی ولادت ہوئی آپ اپنے زمانے کے امام، فاضلِ اجل، اصولی، متکلّم، ادیب اور زبردست محدث اور مفسر بھی تھے اور مشہور ائمہ حفاظ میں سے تھے علم لغت نحو و صرف پر بھی آپ کو کمال اور دسترس حاصل تھی اور فقہ پر بھی کامل عبور رکھتے تھے۔

آپ نے وقت کے منتخب وحید عصر اساتذہ اور مشائخ سے تعلیم حاصل کی فقہ کی تعلیم بالخصوص ابو الیسر محمد بن محمد بن عبد الکریم بن موسیٰ متوفیٰ ۴۹۳ھ سے حاصل کی۔

آپ عوام و خواص میں یکساں مقبول تھے آپ کی درس گاہ علم وفن سے صرف انسان ہی نہیں اجنّہ بھی اکتساب فیض کرتے تھے اس لئے آپ کو مفتی الثقلین بھی کہا جاتا ہے وقت کے جلیل القدر علما، ائمہ اور فقہا آپ کے فتاویٰ پر بغیر کسی تردد کے مہر تصدیق ثبت کرتے تھے۔

فقہ و تفسیر تاریخ و سیر اور دیگر علوم و فنون میں آپ نے تقریباً ایک سو کی تعداد میں نہایت وقیع مبسوط اور مستند کتابیں تصنیف فرمائیں۔ آپ کی تصانیف میں "التیسیر فی علم التفسیر" کو فن تفسیر کی کتابوں میں خصوصی مقام حاصل ہے جس کا شمار تفسیر کی کتب مبسوط میں ہوتا ہے: "قند فی علماء سمر قند" علم تاریخ میں آپ کی بے نظیر کتاب مانی جاتی ہے۔ جو بیس ضخیم جلدوں میں سیکڑوں صفحات پر پھیلی ہوئی ہے۔ "الأشعار بالمختار من الاشعار" بھی آپ کی ایک نہایت ہی وقیع تصنیف ہے، یہ بھی چوبیس ضخیم جلدوں میں بتائی جاتی ہے۔ آپ کی ایک کتاب "المنظومة" بھی ہے جو علم فقہ میں نظم کی گئی پہلی کتاب ہے۔ علمِ کلام میں لکھی گئی آپ کی کتاب "العقائد النسفية" کی جامعیت کا اندازہ آپ یوں لگا سکتے ہیں کہ وقت کے نابغۂ روز گار علما نے اس پر حواشی اور شروحات لکھیں۔ جن میں علامہ سعد الدین تفتازانی علیہ الرحمۃ والرضوان کی شرح عقائد ایک طویل عرصے سے درس نظامیہ میں داخل نصاب ہے اور علم کلام میں ایک نہایت ہی دقیق اور جامع کتاب ہے۔

بعض علما مثلاً محمد بن عبد الباقی زرقانی مالکی، نے المواهب اللدنية کی شرح میں خصائص امتِ محمدیہ کی بحث میں تحریر کیا ہے کہ عقائد نسفی جس کی شرح علامہ سعد الدین تفتازانی نے تحریر کی ہے وہ علامہ عمر نسفی کی تصنیف نہیں ہے بلکہ وہ ابو الفضل محمد بن محمد جو برہان حنفی نسفی کے نام سے مشہور ہیں ان کی تصنیفات سے ہے۔

لیکن صاحب کشف الظنون فرماتے ہیں کہ عقائد نسفی شیخ ابوحفص عمر نسفی کی ہی تصنیفات سے ہے۔ آپ کے قول کی تائید صاحب شرح عقائد علامہ سعد الدین تفتازانی کے اس قول سے بھی ہوتی ہے جسے آپ نے شرح عقائد میں تحریر فرمایا ہے۔

"وان المختصر المسمی بالعقائد للامام الهمام قدوة علماء الاسلام نجم الملة والدین عمر نسفی اعلیٰ الله درجته فی دار السلام."

آپ نہایت ہی ذہین طباع اور حاضر دماغ بھی تھے ملا علی قاری نے آپ سے منسوب ایک علمی لطیفہ نقل فرمایا ہے۔

آپ مکۃ المکرمہ تشریف لے گئے اتفاق سے ان دنوں وہاں پر صاحب کشاف علامہ زمخشری بھی موجود تھے علامہ عمر نسفی ان سے ملنے ان کی قیام گاہ پر پہنچے اور دروازے پر دستک دی زمخشری نے اندر سے پوچھا "من بالباب" دروازے پر کون ہے؟ آپ نے جواب دیا "عمر" زمخشری نے کہا "انصرف" "منصرف ہوجا۔ یعنی واپس جا، آپ نے فرمایا "عمر لا ینصرف" "عمر منصرف نہیں ہوتا۔ زمخشری نے جواب دیا: "اذا نکر صرف" جب نکرہ بنادیا جاتا ہے تو منصرف ہوجاتا ہے۔

درخت اپنے پھل سے پہچانا جاتا ہے اساتذہ اپنے معنوی فرزندوں سے جانے جاتے ہیں اس روسے آپ پر نظر ڈالیے تو صاحب ہدایہ جیسی ہستیاں آپ کے تلامذہ میں داخل ہیں جنھیں ولایت علم وفضل پر کشور کشائی کا ملکہ حاصل تھا۔

تقریباً ۷۶ رسال تک آسمان علم وفضل پر دین وملت کا یہ روشن ستارہ پوری آب وتاب کے ساتھ چمکتا اور دمکتا رہا۔ لیکن پنج شنبہ کی رات ماہ جمادی الاول ۵۳۷ھ میں سمرقند کے افق میں اچانک غروب ہوگیا۔ فقیہ والاقدر (۵۳۷ھ) اور مقبول عصر (۵۳۷ھ) سے آپ کی تاریخ وصال نکلتی ہے۔

بعدِ وصال کسی نے آپ کو خواب میں دیکھا تو پوچھا کہ قبر میں منکر نکیر کے سوالات کا مرحلہ کیسے طے ہوا تو آپ نے فرمایا کہ حق تعالیٰ نے میری روح لوٹائی اور منکر نکیر نے سوالات کیے تو میں نے ان سے کہا کہ تمھارے سوالات کے جوابات میں نظم میں دوں یا نثر میں تو انھوں نے کہا نظم میں تو میں نے کہا:

ربی الله لا الٰــه ســـواه — ونبی مـحـمـــد مصطـفاه
ودینی الاسلام و فعلی زمیم — اسأل الله عفوه و عـــطاه

شارح عقائد نسفی

علامہ سعد الدین مسعود بن عمر تفتازانی (۷۱۲ھ-۷۹۱ھ)

مولانا محمد ساجد رضا مصباحی، استاذ جامعہ صمدیہ پھپھوند شریف ضلع اوریا یوپی

شرح عقائد نسفی کے مصنف حضرت علامہ سعد الدین تفتازانی (۷۱۲ھ -- ۷۹۱ھ) عبقری شخصیت کے حامل، اصول وفروع کے شناور، نحو صرف، معانی وبیان اور حکمت وفلسفہ کے امام تھے۔ ماہ صفر ۷۱۲ھ میں خراسان کے شہر تفتازان میں پیدا ہوئے۔

شیوخ واساتذہ: آپ کی تعلیم کے ابتدائی دور میں حضرت علامہ عضد الدین ایجی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کی درس گاہ کا شہرہ تھا، مختلف علوم وفنون کی تحصیل کے لیے طلبہ آپ کی بارگاہ میں حاضر ہوا کرتے تھے۔ حضرت علامہ سعد الدین تفتازانی بھی آپ کے حلقہ درس میں حاضر ہوئے، طالب علمی کے ابتدائی دور میں علامہ تفتازانی نہایت کند ذہن تھے، آپ اپنے ہم درس طلبہ میں سب سے غبی اور کمزور سمجھے جاتے تھے، لیکن آپ اپنی ذہنی کمزوری اور غباوت سے مایوس نہیں تھے بلکہ مسلسل محنت ومشقت کے ساتھ تحصیل علم میں مصروف تھے، اسی درمیان ایک واقعہ پیش آیا جس نے علامہ تفتازانی کی قسمت کا ستارہ چمکا دیا اور علامہ ایجی کی درس گاہ کا سب سے کمزور طالب علم علم وفضل کے آسمان پر آفتاب وماہتاب بن کر جگمگانے لگا۔ شذرات الذہب میں اس واقعے کی تفصیل اس طرح بیان کی گئی ہے۔

ایک دن علامہ تفتازانی تنہائی میں مصروفِ مطالعہ تھے، اسی درمیان آپ کے حجرے میں ایک اجنبی شخص داخل ہوئے اور کہا: سعد الدین اٹھو، چلو سیر وتفریح کریں۔ آپ نے فرمایا: میں سیر وتفریح کے لیے نہیں پیدا کیا گیا۔ میں مسلسل مطالعہ اور پیہم جدوجہد کے باوجود اپنے اسباق کو سمجھ نہیں پاتا، اگر میں سیر وتفریح کرنے لگوں تو کیا حال ہوگا؟ دوبارہ پھر وہی شخص وارد ہوئے اور آپ سے سیر کے لیے چلنے کو کہا، آپ نے وہی جواب دیا۔ تیسری بار پھر وہی اجنبی حاضر ہوئے اور سیر وتفریح کے لیے کہا تو آپ ناراض ہو گئے اور فرمایا: تم کوئی احمق معلوم ہوتے ہو، میں نے تم سے کہہ دیا کہ میں سیر وتفریح کے لیے نہیں پیدا کیا گیا، تو اس اجنبی شخص نے کہا: آپ کو رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم یاد فرما رہے ہیں۔ اتنا سننا تھا کہ آپ گھبرا کر اٹھ کھڑے ہوئے اور خالی قدم ہی اجنبی کے ساتھ چل پڑے، شہر کے باہر درختوں کے جھنڈ میں ایک مقام پر پہنچے، یہاں رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم اپنے چند اصحاب کے ساتھ تشریف فرما تھے۔ علامہ تفتازانی کو دیکھ کر سرکار نے تبسم فرمایا اور ارشاد فرمایا: میں نے تمھیں بار بار بلایا لیکن تم نہیں آئے۔ آپ نے سرکار کی بارگاہ میں عرض کیا: یارسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم مجھے قطعی علم نہیں تھا کہ آپ مجھے یاد فرما رہے ہیں، آپ خوب جانتے ہیں میں غباوت ذہنی کا شکار ہوں اور اسی کے سبب میں نے ان سے عذر کیا۔ سرکار صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: اپنا منھ کھولو، آپ نے حکم کی تعمیل کی، سرکار صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے آپ کے منھ میں اپنا لعاب مبارک ڈال دیا، آپ کے لیے دعائے خیر فرمائی اور فتح ونصرت کی بشارت سناتے ہوئے واپس ہونے کا حکم دیا۔ دوسرے دن جب علامہ تفتازانی درس گاہ میں حاضر ہوئے تو

دوران درس متعدد غیر معمولی سوالات کر ڈالے، رفقائے درس نے سمجھا کہ یہ معمولی سوالات ہیں، کیوں کہ وہ علامہ تفتازانی کے معیار ذہن سے واقف تھے۔ لیکن جب علامہ عضد الدین ایجی نے ان سوالات کو سنا تو رو پڑے اور فرمایا کہ تمھاری کیفیت مجھے معلوم ہو گئی ہے، تم جو کل تھے آج وہ نہیں ہو، پھر اپنی جگہ سے اٹھے اور علامہ کو اپنی جگہ بٹھایا۔

یہ پہلی درس گاہ تھی جہاں سے علامہ تفتازانی نے متعدد علوم وفنون میں دسترس حاصل کی، اس کے علاوہ آپ نے حضرت علامہ ضیاء الدین عبد اللہ بن سعد اللہ بن محمد بن عثمان القزوینی، علامہ قطب الدین بن محمد الرازی، علامہ احمد بن عبد الوہاب الوتوصی کے خرمنِ علم وفضل سے بھی خوشہ چینی کی۔

تلامذہ: علامہ سعد الدین تفتازانی (۷۱۲ھ-۷۹۱ھ) کے فضل وکمال کا جب چہار جانب شہرہ ہوا تو طالبانِ علوم نبویہ کے قافلے مختلف بلاد وامصار سے آپ کی درس گاہ میں کشاں کشاں آنے لگے۔ آپ کے چشمہ علم وفضل سے بے شمار تشنگان علوم وفنون نے سیرابی حاصل کی اور علوم وفنون کے درشہوار بن کر چمکے، بطور نمونہ چند نام یہاں ذکر کیے جاتے ہیں:

(۱) علامہ حسام الدین علی بن محمد ابیوردی (۲) برہان الدین حیدر بن محمد ابراہیم شیرازی (۳) علاء الدین ابو الحسن علی بن مصلح الدین موسیٰ بن ابراہیم رومی (۴) یوسف جمال الدین حلاج ہروی شافعی (۵) فتح اللہ بن عبد اللہ شروانی (۶) علاء الدین محمد بن محمد بن محمد بخاری عجمی حنفی (۷) حیدر بن احمد بن ابراہیم ابو الحسن رومی حنفی رفاعی (۸) علاء الدین بن علی القوجحصاری۔

تصانیف: علامہ سعد الدین تفتازانی کی ہمہ جہت علمی شخصیت کا اندازہ متعدد علوم فنون پر مشتمل آپ کی شاہکار تصانیف سے بھی لگایا جا سکتا ہے۔ علامہ تفتازانی کی تصانیف کا ایک خاص پہلو یہ ہے کہ انھیں ہر زمانے میں اہل علم و دانش نے قبولیت کی نگاہ سے دیکھا اور درسگاہوں میں تدریس کے لیے ان کا انتخاب کیا۔ ذیل کے سطور میں ہم آپ کی چند معروف تصانیف کے اسما ذکر کرتے ہیں۔

(١)شرح العضد(٢)شرح التلخيص(مطول)(٣)التلويح فى شرح التنقيح(٤)شرح العقائد النسفيه(٥)الارشاد فى النحو(٦) تهذيب المنطق والكلام(٧)حاشية الكشاف (٨)شرح الرسالة الشمسيه (٩)شرح تنقيح(١٠)مقاصد الكلام(١١)شرح تلخيص المفتاح[مختصر](١٢)شرح الكشاف.

شرح عقائد نسفی: علامہ سعد الدین تفتازانی کی مقبول ترین تصنیف اور علم کلام کی مقبول و معتمد کتاب ہے، جس میں انھوں نے خاص طور سے اہل سنت و دیگر فرق باطلہ کے مابین اختلافی مسائل کو موضوع بحث بنایا ہے، اور ناقابل تردید دلائل سے اہل سنت کے معتقدات کو ثابت کر کے فرق باطلہ کے گمراہ کن نظریات کی تردید بلیغ فرمائی ہے۔ شرح عقائد کی قبولیت عام کا اندازہ اس سے لگایا جا سکتا ہے کہ اپنے اپنے زمانے کے کبار علما نے اس کی بیس سے زائد شروح اور حواشی تحریر کیے، علامہ جلال الدین سیوطی اور ملا علی قاری نے شرح عقائد میں زیر استدلال احادیث کی تخریج کی۔

وفات: علامہ سعد الدین تفتازانی کی وفات صحیح ترین قول کے مطابق ۲ر محرم الحرام ۷۹۱ھ دوشنبہ کے دن ہوئی۔

مصادر و مراجع: (١)-الفوائد البهية فى تراجم الحنفيه، (٢)- مقدمه ابن خلدون (٣)- النبراس (٤)- كشف الظنون عن اسامى الكتب والفنون (٥) الدر الكامنة فى اعيان المأة الثامنة.

صاحب تہذیب الفرائد

مولانا بدر الدجیٰ الرضوی المصباحی

(خود نوشت)

خلیل آباد سے ۴۰؍ کلو میٹر کے فاصلہ پر شمال کی طرف بوڑھی راپتی ندی کے کنارے ایک گاؤں مہندو پار آباد ہے وہیں پر ۱۹۶۲ء؍۱۹۶۵ء کے درمیانی ماہ وسال کی کسی تاریخ میں ایک متوسط دین دار گھرانے میں میری پیدائش ہوئی۔

نام ونسب:- بدر الدجیٰ الرضوی المصباحی ابن الحاج عبد الحمید ابن الحاج دین محمد ابن ظہور احمد ابن سدلی (سید علی یا سعد علی) والد صاحب متوفیٰ ۵؍ اپریل ۲۰۱۲ء بروز جمعرات سادگی پسند طبیعت کے ایک نہایت ہی محنتی اور جفاکش آدمی تھے۔ ایامِ طفولیت میں ہی ماں کے سائے سے محروم ہوجانے کی بنا پر سوتیلی ماں کی کرم فرمائیوں سے نہایت صبر آزما حالات سے دوچار رہے۔ دوسروں کے گھروں میں مزدوری پر کرگھ (کپڑا بننے کا کارخانہ) چلاتے تھے۔ اللہ تعالیٰ کی رحمت پر بھروسہ کرتے ہوئے کسب معاش میں پوری دلجمعی کے ساتھ لگے رہے۔ اللہ نے فضل فرمایا پھر اپنی حلال کمائی کی برکت سے گاؤں کی شمالی سمت میں ایک سنسان اور غیر آباد جگہ پر رہائش کے لیے ایک قطعۂ اراضی خریدی اور دو کمرے اور ایک برآمدے پر مشتمل ایک چھوٹا سا آشیانہ بنایا انھیں ایام میں سدھارت نگر میں واقع "بھٹیاں" نام کے ایک گاؤں میں اپنی رفیقۂ سفر حیات کا انتخاب کرتے ہوئے شادی بھی کی والدہ مرحومہ متوفیہ ۱۵؍ اگست ۲۰۰۵ء بھی سادہ طبیعت کی ایک سیدھی سادی نیک اور شریف خاتون تھیں، کسب معاش بچوں کی تعلیم وتربیت میں والد صاحب کے ساتھ لگی رہیں۔ والدین کریمین کی شبانہ روز مساعی سے معاشی حالات میں بتدریج سدھار ہوتا گیا۔

تعلیم وتربیت:- ابتدائی تعلیم گھر سے متصل دار العلوم عزیزیہ اہلِ سنت شمس العلوم سے حاصل کی پھر فارسی اور ابتدائی عربی، نحو صرف کی کتابیں گاؤں سے جانب مغرب تین کلو میٹر کے فاصلے پر واقع دار العلوم احمدیہ معراج العلوم دھرم سنگھوا بازار میں مولانا علی احمد بسمل عزیزی اور دیگر اساتذہ سے پڑھیں اسی دوران بذریعۂ مکتوب شہزادۂ اعلیٰ حضرت حضور مفتیِ اعظم ہند علیہ الرحمۃ والرضوان کے حلقۂ ارادت میں شامل ہوا اور آپ سے بیعت کی۔ پھر گاؤں کے مصباحی علما کی پہلی کھیپ بالخصوص مولانا الحاج نظام الدین مصباحی ناظم اعلیٰ دار العلوم عزیزیہ اہل سنت شمس العلوم کے ایما اور والدین کریمین کے حکم اور خواہش پر مولانا موصوف کے ہمراہ ازہر ہند جامعہ اشرفیہ مبارک پور میں بحر العلوم حضرت علامہ الحاج مفتی عبد المنان صاحب علیہ الرحمۃ والرضوان کے دور صدارت میں ۱۹۸۰ء میں داخلہ لیا اور یہ صرف میری نہیں بلکہ میرے پورے خانوادے میں اعلیٰ مذہبی اور عصری تعلیم کا باعث بنا۔ مادر علمی جامعہ اشرفیہ مبارک پور کی آب وہوا راس آئی اور گھر کی خاموش فضاؤں میں مذہبی تعلیم وتربیت کی خوش گوار ہوائیں بہنے لگیں اور کچھ ہی دنوں میں اس کے پاکیزہ اثرات دکھائی پڑنے لگے۔

عقد مسنون:- ۱۹۸۳ء سے پہلے پیرا بازار مہراج گنج میں بہشت النساء بنت الحاج محمد محصل کے ہمراہ میرا عقد مسنون ہوا اور ۱۹۸۳ء میں رخصتی عمل میں آئی، اہلیہ صوم وصلوٰۃ کی پابند انتہائی سادہ مزاج ایک شریف الطبع اور پورے طور پر ایک گھریلو خاتون ہیں بچوں پر بے حد شفیق اور مہربان ہیں۔

فراغت:- عرسِ عزیزی کے پرمسرت اور مبارک ومسعود موقع پر ۱۹۸۵ء میں وقت کے اکابر علما اور مشائخ کے مقدس ہاتھوں سے

دستار فضیلت حاصل کی اور دوران تعلیم عربی وفارسی بورڈ کے امتحانات منشی، مولوی، عالم، کامل، فاضل دینیات، فاضل طب بھی پاس کئے۔

قابلِ ذکر اساتذہ:- بحر العلوم حضرت علامہ الحاج مفتی عبد المنان صاحب اعظمی مبارک پور، محدث کبیر علامہ ضیاء المصطفیٰ صاحب گھوسی، شیخ القرآن حضرت علامہ عبد اللہ خاں صاحب عزیزی، حضرت علامہ عبد الشکور صاحب پلاموں، بہار، حضرت علامہ اسرار احمد صاحب مبارک پور، حضرت علامہ نصیر الدین صاحب بہار، حضرت علامہ یٰسین اختر صاحب مصباحی، حضرت علامہ افتخار احمد صاحب گھوسی، حضرت علامہ مفتی نظام الدین رضوی، حضرت علامہ اعجاز احمد صاحب مبارک پور، حضرت قاری ابو الحسن صاحب مبارک پور۔

تدریسی و تبلیغی خدمات:- سالِ فراغت پورا کرنے کے بعد رفیق درس مولانا عرفان احمد قادری کے ایما پر تدریسی فرائض انجام دینے کے لئے ۳۰۰؍ روپئے ماہانہ مشاہرے پر مدرسہ حنفیہ لطیفیہ رانی گنج، بازار امیٹھی حاضر ہوا، تعلیم و تعلم کا ماحول نہ ملنے کی بنا پر صرف دو ماہ کا عرصہ گزار کر گھر واپس چلا آیا اور پھر مادر علمی جامعہ اشرفیہ مبارک پور حاضر ہوا، عزیز ملت حضرت سربراہِ اعلیٰ صاحب جامعہ اشرفیہ مبارک پور اور ناظم اعلیٰ حضرت علامہ الحاج محمد شفیع صاحب کے حکم سے جامعہ کے شعبۂ تبلیغ و ارشاد سے منسلک ہو گیا۔ پھر ۱۹۸۷ء میں دار العلوم عربیہ اشرفیہ ضیاء العلوم خیر آباد کی مجلس منتظمہ کے صدر مخیر قوم و ملت جناب الحاج اقبال احمد صاحب متوفیٰ ۲۸؍ فروری ۲۰۱۳ء کے اصرار پر خیر آباد حاضر ہوا اور دار العلوم کے شعبۂ عالیہ میں نائب عالیہ کے عہدہ پر میر التقرر ہوا، پھر ۲۰۰۲ء میں دار العلوم کی موجودہ انتظامیہ نے حضرت علامہ الحاج مفتی ظہیر حسن صاحب مدظلہ العالی کے صدر المدرسین کے منصب سے ریٹائرڈ ہونے کے بعد پرنسپل کی خالی جگہ پر مجھے نامزد کیا۔ اور اس وقت سے لے کر تا حال حسبِ استطاعت شب و روز میں اپنے فرائض کی انجام دہی میں لگا ہوا ہوں۔

تصنیفی خدمات:- (۱) فضیلت رمضان (۲) "مخزن طب"، مختلف اشاعتی اداروں سے اس کتاب کے متعدد ایڈیشن شائع ہوئے۔ (۳) "زاد الحرمین" نہایت آسان انداز میں اس کتاب میں حج کے طریقے اور مسائل بتائے گئے ہیں اب تک اس کتاب کے دو ایڈیشن شائع ہوئے۔ (۴) "توضیحات احسن شرح اردو ملا حسن" تمام مدارس کے طلبہ اور اساتذہ میں اس کتاب کو بے حد مقبولیت حاصل ہوئی اور تین سال کے وقفے میں اس کا دوسرا ایڈیشن شائع ہو کر قریب الختم ہے۔ (۵) "تہذیب الفرائد" یہ شرح عقائد کی مکمل شرح ہے جس میں کتاب کے معانی اور مفاہیم کو مختصر آسان اور جامع انداز میں طلبہ کے ذہن میں اتارنے کی کوشش کی گئی ہے۔ یہ کتاب بھی انشاء اللہ مقبولیت حاصل کرے گی۔ ان کتابوں کے علاوہ مختلف موضوعات پر مضامین بھی لکھے گئے جو متعدد ماہ ناموں میں شائع ہوئے۔

بچے اور بچیاں:- چار لڑکے اور تین لڑکیاں ہیں۔ ایک لڑکا محمد ابراہیم پیدا ہوتے ہی اللہ کو پیارا ہو گیا۔

لڑکوں کے نام یہ ہیں:- (۱) محمد طبرانی (بی ٹیک) (۲) حافظ محمد یزدانی زیر تعلیم جامعہ اشرفیہ، مبارک پور (۳) راشد افضل زیر تعلیم ایم. ایس. آئی. گورکھ پور۔ (۴) فرحان غزالی چند سال کا ہے ایک متبنیٰ لڑکا حافظ محمد زرقانی بھی ہے جو ان دنوں ممبئی میں تدریسی فرائض کی انجام دہی میں لگا ہوا ہے۔

بچیوں کے نام یہ ہیں:- (۱) "عصمت رضوی" عزیزی رضی اللہ سلمہٗ ابن محمد مرتضیٰ سئی بزرگ بڑہرا سنت کبیر نگر کے ہمراہ نومبر ۲۰۱۰ء میں شادی ہوئی، ایک نواسہ محمد سلیم اختر بھی ہے جو ایک سال کا ہو گیا ہے۔ (۲) "ثروت رضوی" کلیۃ البنات امجدیہ گھوسی سے فضیلت اور تخصص کا نصاب پورا کیا ہے اس وقت درس نظامیہ کی منتہی کتابوں کا درس دے رہی ہے۔ (۳) "نصرت رضوی" سب سے چھوٹی بچی ہے یہ درجۂ اعدادیہ کلیۃ البنات الامجدیہ گھوسی میں زیر تعلیم ہے۔ اللہ تعالیٰ سب کی عمر میں برکتیں عطا فرمائے اور اپنے حفظ و امان میں رکھے۔ (آمین)

بدر الدجیٰ الرضوی المصباحی

خادم التدریس دار العلوم عربیہ اشرفیہ ضیاء العلوم خیر آباد

ایصالِ ثواب

مندرجہ ذیل حضرات نے اپنے مرحومین کے ایصالِ ثوال کے لیے کتاب کی طباعت میں قدرے تعاون کیا ہے، اللہ تعالیٰ انھیں اپنے جوارِ رحمت میں جگہ عطا فرمائے۔ آمین۔

(۱)---**جناب الحاج اقبال احمد صاحب**، سابق ناظمِ اعلیٰ دار العلوم عربیہ اشرفیہ ضیاء العلوم، خیرآباد
برائے ایصالِ ثواب ---جناب الحاج اقبال احمد صاحب، متوفیٰ ۲۰۱۳ء و محسن شاکرہ خاتون مرحومہ خیر آباد
برائے ایصالِ ثواب ---الحاج محمد یٰسٓ صاحب مرحوم/محسن فاطمہ خاتون مرحومہ، خیر آباد

(۲)---**محبِ محترم حضرت مولانا خورشید احمد صاحب**، ایس کے نگر، یوپی،
صدر المدرسین مدرسہ نظام الاسلام، شہر جھابوا (ایم پی)
برائے ایصالِ ثواب ---الحاج تیغ علی خان صاحب مرحوم، کھجوری، ایس کے نگر

(۳)---**جناب عبد الغفور صاحب نظامی**، شہر جھابوا (ایم پی)
برائے ایصالِ ثواب ---الحاج عبد الرحمٰن صاحب مرحوم/آمنہ بی مرحومہ، جھابوا (ایم پی)

(۴)---**جناب محمد ایوب خان صاحب**، شہر جھابوا (ایم پی)
برائے ایصالِ ثواب ---احمد خان صاحب مرحوم/کلثوم بی مرحومہ، جھابوا (ایم پی)

(۵)---**محترمہ زلیخا خاتون صاحبہ**، ہیڈ معلمہ شعبۂ نسواں، دار العلوم عربیہ اشرفیہ ضیاء العلوم، خیر آباد
برائے ایصالِ ثواب ---الحاج شفیق احمد صاحب اشرفی مرحوم متوفیٰ ۲۰۱۰ء/محسن شہید النساء مرحومہ متوفیہ ۲۰۱۱ء
حیدر آباد، مبارکپور، اعظم گڑھ

(۶)---**حضرت مولانا الحاج عبد المصطفیٰ صاحب**، صدر المدرسین مدرسہ انوار العلوم، جین پور
برائے ایصالِ ثواب ---الحاج محمد یٰسین صاحب و محسن مرحومہ، مہندوپار، سنت کبیر نگر

(۷)---**جناب قاری انجم حسن صاحب** استاذ دار العلوم عربیہ اشرفیہ ضیاء العلوم، خیر آباد
برائے ایصالِ ثواب ---عبد العلیم مرحوم/زیب النساء مرحومہ، خیر آباد

(۸)---**ماسٹر عدیل احمد صاحب**، استاذ مدرسہ عربیہ اشرفیہ ضیاء العلوم خیر آباد
برائے ایصالِ ثواب ---کنیز فاطمہ مرحومہ متوفیہ ۲۰۱۳ء

(۹)---**جناب ماسٹر پرویز شاہدی صاحب**، مبارک پور۔ برائے ایصالِ ثواب قمر النسا مرحومہ متوفیہ ۱۹۷۴ء

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

الحمدلله المتوحد بجلال ذاته وكمال صفاته المتقدس في نعوت الجبروت عن شوائب النقص وسماته۔

ترجمہ: ساری تعریفیں اللہ تعالیٰ کے لیے ہیں جو اپنی ذاتِ عظیم اور صفاتِ کاملہ میں یکتا ہے، جو اپنی صفاتِ رفعت و جلالت میں نقص کی آمیزش اور علامتوں سے پاک وصاف ہے۔

تشریح:

الحمدلله المتوحد: حمد پر جو لامِ تعریف داخل ہے وہ جنسی بھی ہوسکتا ہے اور استغراقی بھی، لامِ تعریف جو بھی ہو دونوں کا ماحصل اور مآل ایک ہی ہے۔ اگر جنسی ہے تو مدخول سے حمد کی ماہیت اور حقیقت مراد ہوگی، اور اگر استغراقی ہے تو حمد کے افراد مراد ہوں گے۔ چوں کہ ماہیت اور افراد میں تلازم پایا جاتا ہے، جہاں ماہیت پائی جاتی ہے وہاں اس کے افراد بھی پائے جاتے ہیں، اور جہاں افراد کا تحقق ہوتا ہے وہاں ماہیت بھی متحقق ہوتی ہے۔ لہٰذا لامِ تعریف اگر جنسی ہوگا تو الحمد للہ کا معنیٰ مطابقی ہوگا، ماهية الحمد متحقق لله تعالىٰ. اور معنیٰ التزامی ہوگا كلُّ فردٍ مِن افراد الحمد متحقّقٌ لله تعالىٰ، اور اگر لامِ تعریف استغراقی ہوگا تو الحمد للہ کا معنیٰ مطابقی ہوگا كلُّ فردٍ مِن افراد الحمد متحقّقٌ لله تعالىٰ، اور معنیٰ التزامی ہوگا ماهية الحمد متحققٌ لله تعالىٰ، لہٰذا لامِ تعریف استغراقی ہو یا جنسی، دونوں کا مرجع وماحصل ایک ہی ہے۔

بعض محققین کا یہ بھی قول ہے کہ لام عہد کے لیے ہے اور مدخول سے مراد وہ حمد ہے جو ذاتِ واجب تعالیٰ نے خود اپنے لیے کی ہے۔

حمد کی تعریف: اختیاری خوبی پر زبان سے تعریف کرنا، خواہ یہ تعریف نعمت کے بدلے میں ہو یا نعمت کے بدلے میں نہ ہو بشرطیکہ تعریف بغرضِ تعظیم ہو، استہزا کے لیے نہ ہو۔

اختیاری کی قید سے مدح حمد سے خارج ہوجاتی ہے اور متعلق میں عمومیت سے شکر حمد سے خارج ہوجاتا ہے، اس لیے کہ شکر ہمیشہ نعمت کے بدلے میں ہی ہوتا ہے۔

تسمیہ کے بعد تحمید اور تصلیہ سے کتاب شروع کرنے کی وجہ:

شارح نے احادیث پر عمل کرتے ہوئے اپنی کتاب کو تسمیہ کے بعد تحمید اور تصلیہ (درود) سے شروع کیا ہے۔ حدیثیں یہ ہیں:

(۱) —كلُّ أمر ذی بالٍ لا يبدأ فيه ببسم الله الرحمٰن الرحيم اقطع "رواه الحافظ عبد القادر عن ابی سلمة عن ابی هريرة بسند حسنٍ.

(۲) —كلُّ كلامٍ لا يبدأُ فيه بالحمد لله فهو اجذم "رواه أبو داؤد و نسائی".

(۳) —كلُّ كلام لا يبدأُ فيه بالصلوٰةِ عليَّ فهُوَ أقطع "رواه أبو موسىٰ المدينی."

ابتدا کی ان احادیث مرویہ میں کوئی تعارض اس وجہ سے نہیں ہے کہ ساری حدیثوں میں ابتدا سے مراد ابتدائے عرفی ہے، یا تسمیہ میں ابتدائے حقیقی اور تحمید اور تصلیہ میں ابتدائے اضافی مراد ہے۔

شارح نے اقتدا بالقران کی غرض سے تسمیہ کو تحمید پر مقدم کیا ہے، اور اس تقدیم پر سلف کا اجماع بھی ہے۔

اسمِ جلالت "اللہ" کی لفظی تحقیق: کلمۂ جلالت کی اصل میں مختلف اقوال ہیں۔ بعض کا قول یہ ہے کہ اللہ اصل میں الالٰہ تھا، ہمزہ کو حذف کر کے اس کے عوض میں الف لام تعریف کالایا گیا اور لام کو لام میں ملادیا گیا "اللہ" ہو گیا۔ اور بعض کا قول یہ ہے کہ "اللہ" اصل میں "اللاہ" تھا جس میں دو حرف ایک جنس کے ایک ساتھ جمع ہو گئے، قاعدے کی رو سے ایک کا دوسرے میں ادغام کر دیا گیا "اللہ" ہو گیا۔

معنوی تحقیق: کلمۂ جلالت کے معنیٰ اور مفہوم میں اصح قول یہ ہے کہ یہ اس ذاتِ مقدسہ کا علم ہے جو واجب الوجود اور تمام صفاتِ کمالیہ کی جامع ہے، جب کہ بعض "اللہ" کو ذاتِ مقدسہ مع صفاتِ کمالیہ کا علم قرار دیتے ہیں جب کہ بعض کے نزدیک یہ ایک ایسی کلی ہے جو صرف ایک فرد میں منحصر ہے، پہلا قول ہی اصح ہے۔

المتوحد بجلال ذاته و كمال صفاته: «متوحد» توحّد، بابِ تفعّل سے اسمِ فاعل کا صیغہ ہے جو واحد سے زیادہ بلیغ ہے۔ «جلال» عظمت، وہ ہیئت جو خوف و دہشت کی موجب ہو۔

ذات: وہ شے جو قائم بنفسہ ہو۔

یہ پوری عبارت اضافۃ الصفۃ الی الموصوف کی قبیل سے ہے جلال اور کمال صفت ہیں ذات اور صفات موصوف ہیں، اصل عبارت یہ ہے: «الحمد لله المتوحد بذاته الجليلة و صفاته الكاملة».

«جلالِ ذات» سے واجب تعالیٰ کی صفاتِ سلبیہ کی طرف اشارہ ہے، جیسے لا جوهر، لا عرض اور «کمالِ صفت» سے توحید اور صفاتِ ثبوتیہ کی جانب اشارہ ہے، جیسے حیات، علم، قدرت وغیرہ۔

المتقدس في نعوت الجبروت عن شوائب النقص و سماته: «نعوت» بضم النون نعت کی جمع ہے، وصف، «جبروت» مبالغہ کا صیغہ ہے، رفعت، عظمت۔ «شوائب» شائبۃ کی جمع ہے، آمیزش، عیب۔ «سمات» بکسر السین، سمۃ کی جمع ہے، علامت۔

اس عبارت سے جسم، عرض، زمان، مکان، اور دیگر معائب سے اللہ تعالیٰ کی تنزیہ بیان کی گئی ہے۔

☆☆☆☆☆

❊ **والصَّلٰوةُ علىٰ نبيهٖ محمدِ المؤيدِ بساطعِ حججهٖ و واضحِ بيّناتهٖ و علىٰ اٰلهٖ و اصحابهٖ هداة طريق الحق و حماته۔**

ترجمہ: درود ہو اس کے نبی محمد ﷺ پر جن کو بلند اور روشن دلیلوں اور بیانات سے قوت دی گئی ہے اور ان کی آل اور اصحاب پر درود ہو جو حق راستے کے ہادی اور محافظ ہیں۔

تشریــــــــــــــــــح

صلوٰۃ: ۔ مصنفین کی عادت جاری ہے کہ ذاتِ واجب تعالیٰ کی حمد و ثنا کے بعد حضور ﷺ کی ذاتِ اقدس پر درود شریف بھیجتے ہیں، اس کی ایک وجہ وہ حدیث ہے جو صلوٰۃ کے تعلق سے مروی ہے، جیسا کہ اس کا ذکر ماقبل میں ہو چکا ہے۔ اور دوسری وجہ یہ ہے کہ خطبے میں حضور ﷺ کا ذکر سنتِ ماثورہ ہے اور تیسری وجہ تصنیفِ کتاب پر استعانت ہے، کیوں کہ درود قضائے حاجات کا سبب ہے۔ چوتھی وجہ حضور ﷺ کی یہ حدیث ہے:

"مَن صلیٰ علیَّ في كتابٍ لم تزل الملٰئكة تستغفر لهٗ مادامَ اسمي في الكتاب."

محمد:۔ یہ حضور ﷺ کا مشہور ترنام ہے۔ ایک قول یہ ہے کہ ذاتِ اقدس ﷺ کے ننانوے نام ہیں، اسی طرح سے ایک ہزار نام کا قول بھی منقول ہے۔ آپ سے پہلے اس نام سے کسی کو بھی موسوم نہیں کیا گیا، لیکن تاریخی کتابوں سے ظاہر ہوتا ہے کہ جب آپ کی بعثت کا زمانہ قریب ہوا اور اہلِ عرب کو اہلِ کتاب سے جب یہ معلوم ہوا کہ جو آخری نبی ہوگا اُس کا نام محمد ہوگا، تو بعض عرب اپنے بچوں کا نام اس غرض سے محمد رکھنے لگے کہ ہو سکتا ہے کہ یہ شرف ہماری اولاد کو حاصل ہو جائے۔

قال أهل اللغة كل جامع بصفات الخير يسمىٰ محمداً.

اہلِ لغت کہتے ہیں کہ جو ہستی تمام صفاتِ خیر کی جامع ہو اسے محمد کہتے ہیں۔

المؤيد بساطع حججه و اوضح بيّناته:۔ «المؤ يد» تائید سے اسمِ مفعول ہے، قوت دی گئی ہے۔ «ساطع» بلند، «حجج» حجۃ کی جمع ہے، وہ دلیل جس سے حق کو ثابت کیا جائے، «بينات» بينة کی جمع ہے، امرِ ظاہر۔

حجج اور بینات سے حضور ﷺ کے معجزات مراد ہیں، «معجزات» من حيث الغلبة على الخصم حجت ہیں اور من حيث الظهور بیّنہ ہیں، اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ حجت اور بینات سے مطلق دلیلیں مُراد ہوں۔

یہاں بھی اضافت، اضافة الصفة الى الموصوف کی قبیل سے ہے، اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ، اضافتِ بیانیہ کی قبیل سے ہو۔ اصل عبارت یہ ہے «محمد التقوية بالحجج الساطعة و البينات الواضحة»

وعلىٰ اٰلهٖ و اصحابه:۔ بصریین کے نزدیک آل کی اصل اهل ہے خلافِ قیاس «ہ» ہمزہ سے بدل گئی ہے۔ اور کوفیین کے نزدیک آل کی اصل «اَوَلٌ» ہے، قالَ کے قاعدے سے آل ہو گیا ہے۔

«اٰل» اسمِ جمع ہے، لغوی معنیٰ اولاد اور جب اللہ و رسول کی طرف مضاف ہو تو معنیٰ اولیا آتا ہے۔ قاموس میں ہے: «اٰل الله و رسوله اولياءهٗ».

«اصحاب» صاحب کی جمع ہے، صحابہ سے عام ہے، اصحاب اور صحابہ میں عام خاص مطلق کی نسبت ہے، اصحاب عام ہے اور صحابہ خاص، یہاں پر اصحابِ رسول سے صحابہ مراد ہیں۔

درود میں آل اور اصحاب نبی ﷺ کی شمولیت سنتِ ماثورہ ہے اکثر احادیثِ صحیحہ سے ثابت ہے۔ صحابۂ کرام نے عرض کی: يا رسول الله صلى الله عليه وسلم كيف نصلّي عليك فقال قولوا اللهم صلِّ علىٰ محمد و علىٰ اٰلِ محمدٍ الىٰ آخر الحديث۔

هداة طريق الحقِ و حماته:۔ ھداۃ اور حماۃ بالترتیب ھادی اور حامی کی جمع ہیں یہ دونوں ایک ساتھ آل اور اصحاب کی صفت کے طور پر واقع ہیں۔ اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ بالترتیب ھداۃ سے آل اور حماۃ سے صحابہ مراد ہوں۔

☆☆☆☆☆

※ وبعدُ فان مبنى علم الشرائع و الأحكام و أساس قواعد عقائد الإسلام، هو علم التوحيد و الصّفات، الموسوم بالكلام، المنجي عن غياهب الشكوك، و ظلمات الأوهام، و ان المختصر المسمى بالعقائد للإمام الهمام، قدوة علماء الإسلام، نجمِ الملة و الدين عمر النسفي، اعلى الله درجته في دار السلام۔ يشمل من هذا الفنّ علىٰ غرر الفوائد و درر الفرائد في ضمن فصول هي للدين قواعد و أصول، و أثناء نصوص هي لليقين

جواهر و فصوص مع غاية من التنقيح و التهذيب و نهاية من حسن التنظيم و الترتيب۔

ترجمہ: حمد و صلاۃ کے بعد یہ تحریر ہے کہ علم الشرائع والاحکام کی بنا اور اسلامی عقائد کی اساس وہ علم توحید اور صفات ہے جو علم کلام کے نام سے موسوم ہے اور یہ شکوک کی تاریکیوں اور وہم کی ظلمتوں سے نجات دینے والا ہے اور یہ کہ اولوالعزم امام، علماے اسلام کے قائد، نجم الملۃ والدین، عمر نسفی (اللہ تعالیٰ آپ کے درجے کو دار السلام میں بلند فرمائے) کا عقائد نامی یہ رسالہ اس فن کی کھلی ہوئی باتوں اور عمدہ فوائد پر ایسی فصلوں کے ضمن میں مشتمل ہے جو دین کے اصول و ضوابط ہیں اور ایسی نصوص کے درمیان ہیں جو اذعان کے لیے موتی اور نگینے ہیں، انتہائی تحقیق و تہذیب اور نہایت ہی عمدہ نظم اور ترتیب کے ساتھ۔

تشریح

فان مبنى علم الشرائع و الأحكام:- "مبنی" جس پر کسی شے کا دار و مدار ہو، "الشرائع" شریعۃ کی جمع، لغوی معنیٰ راستہ اور عرفی معنیٰ دینِ اسلام ہے۔ اور کبھی دین کے ہر مسئلہ پر شریعت کا اطلاق ہوتا ہے، یہاں پر علم الشرائع سے مراد مسائلِ دینیہ ہیں۔

أحكام:- حکم کی جمع ہے۔ عند المناطقہ حکم ایک امر کی نسبت دوسرے امر کی طرف کرنا، خواہ یہ نسبت ایجابی ہو یا سلبی اور اہلِ شرع کے عُرف میں حُکم اللہ تعالیٰ کا وہ خطاب ہے جو افعالِ مکلفین سے بطور اقتضا اور تخییر کے متعلق ہو۔

اقتضا سے مراد طلبِ فعل ہے، لہٰذا واجب تعالیٰ کا حکم طلبِ فعل کا ہو ترکِ فعل سے منع کے ساتھ تو اسے وجوب کہا جاتا ہے، اور اگر طلبِ فعل بغیر منع کے ہو تو یہ نُدب ہے، اور اگر فعل کی ممانعت کے ساتھ ترکِ فعل مطلوب ہو تو یہ تحریم ہے اور ترکِ فعل بغیر ممانعت کے ہو تو یہ کراہیت ہے اور تخییر سے اِباحت مراد ہے۔

"وجوب" جیسے اَقِيْمُوا الصَّلٰوةَ، "نُدب" جیسے فَكَاتِبُوْهُمْ اِنْ عَلِمْتُمْ فِيْهِمْ خَيْرًا اور "إباحت" جیسے اِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوْا، "حرمت" جیسے لَا تَقْرَبُوْهُنَّ حَتّٰى يَطْهُرْنَ۔

علم الشرائع والاحکام سے یہاں پر اصولِ فقہ اور اس کی فروع مراد ہیں اور بعض کا قول یہ ہے کہ علم شرائع سے وہ تمام علوم مراد ہیں جو شرع کی طرف منسوب ہوتے ہیں، جیسے تفسیر و حدیث وغیرہ، اور علم الاحکام سے اصولِ فقہ اور اس کی فروع مراد ہیں۔ اور بعض کا خیال یہ ہے کہ علم الشرائع اصولِ فقہ کو کہا جاتا ہے۔

ظاہر یہی ہے کہ یہ سارے علوم علمِ کلام پر ہی مبنی ہیں اس لیے کہ علمِ کلام سے اللہ تعالیٰ کی ذات و صفات کی دلائل کے ذریعہ معرفت ہوتی ہے اور جسے ذات واجب تعالیٰ کی معرفت حاصل نہیں ہوگی اسے انبیا و رسل، قرآن و حدیث، فقہ اور اصولِ فقہ اور اس کی فروعات کی بھی معرفت نہیں حاصل ہو سکتی۔

اساس قواعد عقائد الإسلام:- «اساس» بنیاد، اصل شی «عقائد» عقیدہ کی جمع ہے وہ قضیہ یا حکم جس کی تصدیق کی جائے «اسلام» ایمان اور اسلام میں ترادف ہے۔ فقہ اکبر میں ہے: "لا ايمان بلا اسلام و لا اسلام بلا إيمان فهما كالظهر مع البطن۔" عقائد کی اسلام کی طرف اضافت اضافتِ لامیہ ہے۔

هو علم التوحيد و الصفات:- علمِ کلام کو علم التوحید والصفات بھی کہا جاتا ہے۔ اس لیے کہ اس میں اللہ تعالیٰ کی وحدانیت اور اس کی ذات و صفات سے بحث ہوتی ہے۔ اس عبارت میں علمِ کلام کے موضوع «ذات و صفاتِ واجب تعالیٰ» کی طرف اشارہ ہے۔

المنجي عن غياهب الشكوك و ظلمات الأوهام:- «المنجی» نجات دینے والا، «غیاهب» غیهب کی جمع

ہے، تاریکی، بولا جاتا ہے «فرس غیهب» گھوڑا سخت کالا ہے۔ «شكوك» شک کی جمع ہے، تردد، «ظلمات» ظلمة کی جمع ہے، تاریکی۔ «اوهام» وہم کی جمع ہے، اعتقاد مرجوح۔

غیاھب کی شکوک اور ظلمات کی اوھام کی طرف اضافت، اضافت مشبہ بہ الی المشبہ کی قبیل سے ہے۔

شکوک کو غیاھب سے اور اوھام کو ظلمات سے تشبیہ دی گئی ہے اور دونوں میں وجہِ شبہ تردد ہے۔

للإمام الهمام قدوة علماء الإسلام: - «امام» پیشوا۔ «الهمام» جری، ہمتی شخص، بادشاہِ عظیم۔

اگر یہاں بادشاہ عظیم کے معنیٰ میں ہو تو اس میں اشارہ اس کی طرف ہوگا کہ ان کے فتاوے کی علما میں مخالفت نہیں ہوتی ہے، جیسے کہ بادشاہ کے حکم کی رعایا میں۔

«قدوة» مقتدا، پیشوا۔ **نجم الملة والدين:** «نجم» ستارہ، «الملة و الدين» مذہب، مسلک، ایمان۔

ملت اور دین میں مصداق کے اعتبار سے کوئی فرق نہیں ہے تاہم اعتباری فرق ہے۔ شریعت اس اعتبار سے کہ لوگ اس پر جمع ہوتے ہیں یا کتابوں میں اسے جمع کیا جاتا ہے، اسے ملت کہتے ہیں اور اس اعتبار سے کہ اس کی اطاعت کی جاتی ہے، دین کہتے ہیں۔

عمر نسفي أعلى الله درجته في دار السلام: - «عمر نسفی» عقائد نسفیہ کے مصنف کا نام ہے، تفصیلی سوانح کتاب کے شروع میں دیکھیے۔ «درجة» رتبہ، «دار السلام» جنت کا ایک نام ہے۔ قرآن مقدس میں ہے: " لَهُمْ دَارُ السَّلٰمِ عِنْدَ رَبِّهِمْ "۔

يشمل من هذا الفن على غرر الفوائد و درر الفرائد: - «غرر» غرة کی جمع ہے، گھوڑے کی پیشانی کی سفیدی، افضل شئ۔ «من هذا الفن» غرر الفوائد و درر الفرائد کا بیان ہے، رعایتِ سجع کی غرض سے مقدم کیا گیا ہے۔

«غرر» کی اضافت فوائد کی طرف اضافتِ مشبہ بہ الی المشبہ کی قبیل سے ہے جیسے "لجين الماء" میں ہے۔ "وہ پانی جو چاندی کے مثل ہے۔"

تقدیرِ عبارت یہ ہے: "الفوائد التي هي في الفوائد كالغرة في الفرس."

درر الفرائد: - «دُرَر» دُرَّة کی جمع ہے. «فرائد» فريدة کی جمع ہے، بڑا موتی جو صدف میں اکیلا پایا جائے، جوہرِ آبدار۔ دُرر کی فرائد کی طرف اضافت، اضافتِ لامیہ ہے، جیسے شجر الاراك. «درر» عام ہے «فرائد» خاص ہے، اس سے نفع بخش اور عمدہ کلام کا استعارہ کیا گیا ہے۔

في ضمن فصول هي للدين قواعد و أصول: - یہ پورا جملہ «غرر اور درر» سے حال واقع ہے۔ «فصول» فصل کی جمع ہے۔ جس کا مابعد اور ماقبل سے اتصال نہ ہو، وہ کلام جو حق اور باطل میں فرق کردے۔

و اثناء نصوص هي لليقين جواهر و فصوص: - «اثناء» - وسط شئ۔ «نصوص» نص کی جمع ہے، شئ ظاہر، عرفِ شرع میں وہ کلام جس میں تاویل کی گنجائش نہ ہو، واضح الدلالت کلام۔ «یقین» وہ اعتقاد جو تشکیک سے زوال کو قبول نہ کرے۔ «جواهر» اچھے پتھر، جیسے یاقوت، زمرد، نیلم وغیرہ۔ «فصوص» فص کی جمع ہے، نگینہ۔

مع غاية من التنقيح و التهذيب: - «تنقیح» گودے کو ہڈی سے نکالنا۔ وہ سوال نامے جو امورِ متنازعہ کو فیصل کرانے کے لیے قائم کیے جائیں۔ کلام کو زوائد سے خالی کرنا، یہی معنیٰ یہاں مراد ہے۔ «تهذيب» بنانا سنوارنا۔

نهاية من حسن التنظيم والترتيب: -«تنظیم» موتی کو دھاگے میں پرونا، یہاں پر فصیح الفاظ کی ترکیب کے معنیٰ میں مستعمل ہے۔ «ترتیب» ہر شے کو اس کی اصل جگہ میں رکھنا۔

☆☆☆☆☆

❋ فحاولت أن اشرحه شرحًا يفصل مجملاته ويبين معضلاته وينشر مطوياته ويظهر مكنوناته مع توجيه للكلام في تنقيح وتنبيه على المرام في توضيح وتحقيق للمسائل غب تقرير وتدقيق للدلائل إثر تحرير، وتفسير للمقاصد بعد تمهيد، وتكثير للفوائد مع تجريد، طاويا كشح المقال عن الاطالة والاملال، ومتجافيا عن طرفي الإقتصاد الاطناب والاخلال والله الهادي إلى سبيل الرشاد، والمسئول لنيل العصمة والسداد وهو حسبي ونعم الوكيل.

ترجمہ: -تو میں نے اس کی ایک ایسی شرح کرنے کا ارادہ کیا جو اس کے مجملات کی تفصیل اور اس کی مشکل باتوں کو واضح کر دے، اور اس کی لپٹی ہوئی باتوں کو پھیلا دے اور اس کی خفیہ باتوں کو ظاہر کر دے۔ دوران تنقیح کلام کی توجیہ اور دوران توضیح مقصود پر تنبیہ کے ساتھ اور تقریر کے بعد مسائل کی تحقیق اور تحریر کے پس پردہ دلائل کی تدقیق کے ساتھ اور بعدِ تمہید مقاصد کی تفسیر اور حشو و زوائد سے انخلا کے ساتھ زیادہ سے زیادہ نفع بخش باتیں بیان کرنے کے بعد طوالت اور اکتاہٹ میں مبتلا کرنے والی باتوں سے گفتگو کو موڑتے ہوئے اور میانہ روی کے دونوں جانب اطناب اور غیر ضروری اختصار سے کنارہ کشی کرتے ہوئے اور اللہ ہی صحیح راہ دکھانے والا ہے اور اسی سے عصمت عن الخطا اور صحت کی درخواست کی جاتی ہے۔ اور وہی میرے لیے کافی اور بہترین کارساز ہے۔

تشریح

مجملات: -مجمل وہ کلام ہے جس کے معنیٰ مراد میں خفا ہو، نفسِ لفظ سے اس کا ادراک نہ ہو پائے۔

معضلات: -بکسر الضاد معضلة کی جمع ہے، مشکلاتِ شدیدہ، بولا جاتا ہے اعضل المرض الطبيب، جب مرض طبیب کو علاج سے عاجز کر دے۔ اور بولا جاتا ہے اعضلت المرأة جب ولادت میں مشکل کا سامنا ہو۔ اور جب کسی پر کوئی معاملہ سخت ہو جائے تو اعضله الأمر بولا جاتا ہے۔

انشر: -ظاہر کرنا، پھیلانا۔ مطویات: -مطویة کی جمع ہے، نشر کی ضد ہے۔

مکنونات: -مکنون کی جمع ہے، مستورات کے معنیٰ میں مستعمل ہے۔ نگاہوں سے اوجھل ہونا۔

التوجيه: -کلام کو مطلوب کی طرف پھیرنا اور وجہِ صحت بیان کرنا۔

المرام: -مطلوب و مقصود۔ روم سے بنایا گیا ہے۔

الغب: -بالكسر و التشديد عقیب۔ یعنی مصنف کی تقریر کے بعد۔

التحقيق: -مسائل کو دلائل سے ثابت کرنا۔

التدقيق: -لغوی معنیٰ باریک کرنا اور اصطلاح میں ان خفیہ باتوں کا استخراج جن کا سمجھنا مشکل ہو اور دلائل کے مقدمات کا اثبات اور ان پر وارد شدہ اعتراضات کے دور کرنے کو بھی تدقیق کہتے ہیں۔

التفسير: -ایضاح، کشف۔ اصطلاح میں ایسا کلام ذکر کرنا جس پر مقصودِ کلام موقوف ہو۔

التجرید: - زوائد کا حذف کرنا۔ شارح نے براعتِ استہلال کی غرض سے چند اصولی کتابوں کو ذکر کیا ہے۔ مثلاً تنقیح، تہذیب، توضیح، مقاصد، تجرید۔

طاویا: -الطیّ، پیچیدگی۔ طاویًا، حاولتُ کے فاعل سے حال واقع ہے۔

الکشح: - "بازو"، مجازاً یہاں اعراض کے معنیٰ میں استعمال کیا گیا ہے۔

الاطالۃو الاملال: -اطالت، دراز کرنا، "املال" ملال میں ڈالناشدید اختصار۔

الاقتصادو الاطناب و الاخلال: -"اقتصاد" میانہ روی، وسط شیٔ.

اطناب: -ضرورت سے زیادہ کلام کولمبا کرنا۔ اخلال: -کلام کواس قدر مختصر کرناکہ فہمِ مراد دشوار ہو جائے۔

☆☆☆☆

❊ اعلم أن الأحکام الشرعیة منها: ما یتعلق بکیفیة العمل وتسمی فرعیة و عملیة و منها: ما یتعلق بالإعتقاد. و تسمی اصلیة. و اعتقادیة و العلم المتعلق بالأولیٰ یسمی علم الشرائع و الأحکام، لِمَا أنها لا تستفاد إلا من جهة الشرع و لا یسبق الفهم عند إطلاق الأحکام، الا إلیها. و بالثانیة علم التوحید و الصفات، لِما أن ذٰلک أشهر مباحثه و أشرف مقاصده.

ترجمہ: -تم یہ جان لو کہ احکامِ شرعیہ میں سے بعض وہ احکام ہیں جو کیفیتِ عمل سے تعلق رکھتے ہیں، ان کا نام فرعیہ اور عملیہ رکھا جاتا ہے۔ اور بعض وہ احکام ہیں جو اعتقاد سے تعلق رکھتے ہیں ان کا نام اصلیہ اور اعتقادیہ رکھا جاتا ہے۔ اور وہ علم جو اول سے متعلق ہے اس کا نام علم الشرائع والاحکام رکھا جاتا ہے، اس لیے کہ وہ شرع ہی سے جانا جاتا ہے اور ذہن احکام کے اطلاق کے وقت اسی کی طرف جاتا ہے۔ اور دوسرے کا نام علم التوحید والصفات رکھا جاتا ہے۔ اس لیے کہ مسئلۂ توحید وصفات اس کے مباحث میں سب سے مشہور بحث ہے اور اس کے مقاصد میں سب سے افضل ہے۔

تشریح

اس عبارت سے شارح نے احکامِ شرعیہ کی تقسیم پر مبنی کچھ تمہیدی اور بنیادی گفتگو کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ احکامِ شرعیہ میں سے بعض وہ احکام ہیں جن کا تعلق بندوں کے اعمال وافعال سے ہے۔ یعنی ان احکام کے ذریعہ بندوں سے کسی فعل اور عمل کو طلب کیا جاتا ہے، جیسے نماز، روزہ، حج وزکاۃ وغیرہ کی فرضیت اور ان کی ادائیگی کا حکم۔ ایسے احکام کو احکامِ عملیہ اور فرعیہ کہتے ہیں۔ عملیہ نام رکھنے کی وجہ بالکل ظاہر ہے کہ یہ عمل سے متعلق ہیں اس لیے انھیں عملیہ کہا جاتا ہے۔ اور چوں کہ یہ احکام ایسے اصول پر متفرع ہیں جو کتاب اللہ، سنت رسول اللہ، اجماع اور قیاس سے مستخرج ہیں اس لیے انھیں احکامِ فرعیہ کہا جاتا ہے اور وہ علم جس کا تعلق ایسے احکام سے ہے اسے علم الشرائع والاحکام کہا جاتا ہے۔ علم الشرائع نام رکھنے کی وجہ یہ ہے کہ یہ ہم کو شرع ہی سے معلوم ہوتے ہیں عقل انسانی ایسے مسائل کی معرفت میں کافی نہیں ہوتی ہے۔ اور علم الاحکام کہنے کی وجہ یہ ہے کہ احکامِ شرع کے اطلاق کے وقت ہمارا ذہن انھیں کی طرف جاتا ہے، مثلاً جب یہ کہا جاتا ہے کہ "شریعت کا یہ حکم ہے" تو اس سے ہم یہی سمجھتے ہیں کہ نماز فرض ہے، روزہ فرض ہے وغیرہ وغیرہ۔ اور احکامِ شرعیہ میں سے بعض وہ احکام ہیں جن کا تعلق بندوں کے اعتقاد سے ہے۔ عمل کا اس میں کوئی دخل نہیں ہے، جیسے عذابِ قبر حق ہے، اللہ ایک ہے، حضور ﷺ خاتم النبیین ہیں وغیرہ وغیرہ۔ اس کا نام احکامِ اصلیہ اور اعتقادیہ رکھا جاتا

ہے۔ اصلیہ نام رکھنے کی وجہ یہ ہے کہ احکامِ عملیہ انھیں پر متفرع اور مبنی ہوتے ہیں۔ اعتقاد میں اگر فساد ہے تو عمل سے کوئی فائدہ حاصل نہیں ہوگا۔ مثلاً بندہ اگر وحدانیت باری تعالیٰ اور حضور ﷺ کی نبوت ورسالت اور خاتمیت کا ہی معتقد نہیں ہے تو لاکھ سجدے کرے بے کار ہے۔ اور اعتقاد سے تعلق رکھنے کی وجہ سے انھیں اعتقادیہ کہا جاتا ہے۔ اور وہ علم جس کا تعلق ان احکام سے ہو جو اعتقاد سے متعلق ہیں، اس کا نام علم التوحید والصفات رکھا جاتا ہے، اس لیے کہ وحدانیت اور صفات کی بحث اس کے مباحث میں سب سے مشہور بحث ہے۔

☆☆☆☆☆

❊ وقد كانت الأوائل من الصحابة، والتابعين رضوان الله تعالىٰ عليهم أجمعين لصفاء عقائدهم ببركة صحبة النبي صلى الله تعالىٰ عليه وسلم، وقرب العهد بزمانه، ولقلة الوقائع والإختلافات وتمكنهم من المراجعة إلى الثقات، مستغنين عن تدوين العلمين وترتيبهما أبواباً وفصولاً، وتقرير مقاصدهما فروعا وأصولا إلى أن حدثت الفتن بين المسلمين والبغئ على ايمة الدين، وظهر اختلاف الأراء، والمَيل إلى البدع والاهواء، وكثرت الفتاوىٰ والواقعات، والرجوع إلى العلماء في المهمات فاشتغلوا بالنظر والاستدلال والإجتهاد والإستنباط. وتمهيد القواعد والأصول، وترتيب الأبواب والفصول، وتكثير المسائل بأدلّتها، وايراد الشبه بأجوبتها، وتعيين الأوضاع والاصطلاحات، وتبيين المذاهب والاختلافات وسموا مايفيد معرفة الاحكام العملية عن أدلتها التفصيلية "بالفقه" ومعرفة أحوال الأدلة إجمالا في إفادتها الأحكام "بأصول الفقه" ومعرفة العقائد عن أدلتها التفصيلية "بالكلام"۔

ترجمہ:۔ حضور ﷺ کے فیضِ صحبت اور آپ کے عہدِ رسالت سے قربت کی وجہ سے عقائد کے صاف رہنے، مسائل اور اختلافات کے کم پیش آنے اور قابلِ اعتماد حضرات کی طرف رجوع کی قدرت کی بنا پر اولین حضرات یعنی صحابہ اور تابعین رضوان اللہ علیہم اجمعین دونوں علموں کی تدوین، بابوں اور فصلوں کی شکل میں ترتیب، اور دونوں کے مقاصد کی اصول اور فروع کے طور پر توضیح سے بے نیاز تھے، یہاں تک کہ مسلمانوں کے درمیان فتنے پیدا ہونے لگے، ائمۂ دین پر ظلم اور زیادتی ہونے لگی، رایوں میں اختلاف شروع ہو گیا، بدعتوں اور خواہشات کی طرف میلان بڑھنے لگا، فتاوے اور واقعات کی کثرت ہونے لگی، اہم مسائل میں علما کی طرف رجوع ہونے لگا، تو علمائے کرام نظر وفکر، استدلال اور اجتہاد واستنباط، قواعد اور اصول کی تمہید، بابوں اور فصلوں کی ترتیب، دلائل سے مسائل کو کثرت سے بیان کرنے، اعتراضات پیش کرنے اور ان کے جوابات دینے، وضعوں اور اصطلاحوں کی تعیین، مذاہب اور اختلافات بیان کرنے میں مشغول ہو گئے۔

اور جو علم ادلۂ تفصیلیہ سے احکامِ عملیہ کی معرفت کا فائدہ دے اس کا نام انھوں نے فقہ رکھا۔ اور جو احکامِ شرعیہ کی افادیت میں ادلہ کے احوال کی معرفت کا اجمالاً فائدہ دے اس کا نام انھوں نے اصولِ فقہ رکھا۔ اور جو ادلۂ تفصیلیہ سے عقائد کی معرفت کا فائدہ دے اس کا نام انھوں نے علمِ کلام رکھا۔

تشریح

وقد كانت الأوائل من الصحابة:۔ شارح نے اس تفصیلی عبارت سے علومِ شرعیہ کی تدوین کے اسباب وعلل اور

اغراض ومقاصد پر روشنی ڈالی ہے۔ فرماتے ہیں کہ صحابۂ کرام اور تابعینِ عظام کے عقائد حضور ﷺ کے فیضِ صحبت کے اثر سے اور آپ کے بابرکت عہدِ رسالت سے قربت کی وجہ سے ہر طرح کے شکوک وشبہات سے پاک تھے اور عقائد کے معاملے میں ان میں اختلافات اور آئے دن نئے نئے مسائل بھی نہیں جنم لیتے تھے۔ اور ایسے معاملات بہت ہی کم پیش آتے تھے، جن میں علما سے سوال کی ضرورت پیش آئے۔ اس لیے کہ تقویٰ وطہارت، خلوص وللّٰہیت، دین داری کے جذبات ان کے رگ وریشے میں سرایت کیے ہوئے تھے، دنیاداری سے وہ کوسوں دور رہتے تھے۔ تاہم اگر کسی وجہ سے ان میں کوئی ایسا معاملہ درپیش ہوجاتا تو وہ بجائے اس کے کہ آپس میں الجھ جائیں، ایسے ثقات صحابہ اور اجلۂ علما کی طرف رجوع کرتے تھے جو عادل تام الضبط ہوتے تھے اور جن میں آیاتِ قرآنیہ اور احادیثِ نبویہ سے مسائل کے استنباط اور استخراج کی قوتِ راسخہ پائی جاتی تھی اور بجا طور پر جن پر بھروسا کیا جاسکتا تھا، لیکن جب ایسا بھیانک دور آگیا کہ مسلمانوں میں نت نئے فتنوں کی گرم بازاری ہونے لگی، ائمۂ دین کے خلاف بغاوت، ان پر سرکشی، ظلم وزیادتی ہونے لگی جیسا کہ حجاج بن یوسف ثقفی اور خلفاے عباسیہ کے زمانے میں قید وبند، قتل وغارت گری اور گردن زدنی کے الم ناک واقعات رونما ہوئے۔ آپس میں اختلافات اس قدر بڑھ گئے کہ امتِ مسلمہ میں ۷۲/ فرقے پیدا ہوگئے۔ خواہشاتِ نفس اور طلبِ عز وجاہ میں علما اور ائمہ کو زد وکوب کیا جانے لگا، بات بات پر فتاوے کی کثرت اور اہم اہم مسائل میں علما کی طرف رجوع کیا جانے لگا تو اہلِ علم دعوے پر استدلال اور حکمِ شرعی کی طلب میں تلاش وجستجو اور آیاتِ قرآنیہ اور احادیثِ نبویہ سے احکامِ شرعیہ کے استنباط واستخراج، قواعد اور اصول وضوابط کی تمہید، ابواب وفصلوں کی ترتیب اور معانی اور مفاہیمِ شرعیہ کی تعبیر کے لیے وضعِ الفاظ اور اصطلاحات مثلاً نص، ظاہر، مجمل، مفسر، علت، نقض، معارضہ وغیرہ کی طرف متوجہ ہوئے اور مذاہب کی تفصیل اور ان میں اختلافات کے بیان میں مشغول ہوگئے اور علومِ شرعیہ مثلاً علمِ فقہ، اصولِ فقہ اور علمِ کلام کی تدوین میں لگ گئے۔

اور جس علم سے ادلۂ تفصیلیہ (کتاب، سنت، اجماع، قیاس) سے احکامِ عملیہ کی معرفت کا فائدہ ہو اس کا نام علمِ فقہ رکھا اور جس علم سے ادلۂ اربعہ کے ذریعہ دینی اور اسلامی عقائد کی معرفت ہو اس کا نام علمِ کلام رکھا اور جو احکامِ شرعیہ کی افادیت میں احوالِ ادلہ کی معرفت کا اجمالاً افادہ کرے اس کا نام اصولِ فقہ رکھا۔

"وقد كانت الأوائل من الصحابة" اس عبارت کو ہم ایک سوالِ مقدر کے جواب پر بھی محمول کرسکتے ہیں۔ سوال یہ ہے کہ علومِ شرعیہ کی تدوین بدعت اور گمرہی ہے اس لیے کہ عہدِ رسالت اور عہدِ صحابہ میں ان کی تدوین نہیں ہوئی تھی اور ہر وہ شے جو آپ کے زمانۂ رسالت اور عہدِ صحابہ میں نہ ہو بلکہ بعد کے ادوار میں پیدا ہوئی ہو وہ بدعت کہلاتی ہے۔ اور ہر بدعت گمرہی ہوتی ہے لہٰذا علومِ شرعیہ کی تدوین بدعت وگمراہی اور فعلِ عبث ہے۔ جواب یہ ہے کہ ہر بدعت کا گمرہی ہونا ہمیں تسلیم نہیں ہے، وہ بدعت گمرہی ہوتی ہے جس کے اثرات وعلامات عہدِ رسالت وعہدِ صحابہ میں نہ پائے جاتے ہوں لیکن علومِ شرعیہ کے اثرات وعلامات اس مبارک زمانے میں پائے جارہے تھے، گوکہ فیضِ صحبت کے اثر سے ان کا ظہور نہیں ہوا تھا، لہٰذا علومِ شرعیہ، فقہ، اصولِ فقہ، علمِ کلام وغیرہ کی تدوین بدعتِ حسنہ ہے۔

☆☆☆☆☆

❊ لأن عنوان مباحثه كان قولهم الكلام في كذا و كذا، ولأن مسألة الكلام كانت أشهر مباحثه و أكثرها نزاعاً وجدالا، حتى أن بعض المُتَغَلِّبَةِ قتل كثيراً من أهل الحق لعدم قولهم بخلق القرآن ولأنه يورث

قدرةً على الكلام في تحقيق الشرعيات، وإلزام الخصوم كالمنطق للفلاسفة. ولأنه أول ما يجب من العلوم التي إنما تعلم وتتعلم بالكلام فأطلق عليه هذا الإسم لذلك. ثم خص به ولم يطلق على غيره تميزًا. ولأنه إنما يتحقق بالمباحثة، وإدارة الكلام من الجانبين وغيره قد يتحقق بمطالعة الكتب والتأمل، ولأنه أكثر العلوم نزاعًا وخلافًا فيشتد افتقاره إلى الكلام مع المخالفين، والرد عليهم. ولأنه لقوة أدلته صار كأنه هو الكلام دون ما عداه من العلوم. كما يقال للأقوى من الكلامين هذا هو الكلام. ولأنه لابتنائه على الأدلة القطعية المؤيد أكثرها بالأدلة السمعية كان أشد العلوم تأثيرًا في القلب، وتغلغلا فيه فسمي بالكلام المشتق من الكلم وهو الجرح.

ترجمہ: -(۱) اس لیے کہ اس کے مباحث کا عنوان ان کا قول الكلام في كذا وكذا ہوتا تھا۔ (۲) اور اس لیے کہ کلام کا مسئلہ اس کے مباحث میں سب سے زیادہ مشہور اور بہت ہی زیادہ نزاع اور جدال کا باعث تھا، یہاں تک کہ بعض غلبہ پانے والوں نے کثیر اہلِ حق کو خلقِ قرآن کا قائل نہ ہونے کی وجہ سے قتل کر دیا۔ (۳) اور اس لیے کہ احکامِ شرعیہ کے اثبات اور مدِ مقابل کو لاجواب کرنے میں اس علم سے تکلم پر قدرت حاصل ہوتی ہے، جیسے فلاسفہ کے لیے منطق (۴) اور اس لیے کہ وہ علوم جن کا سیکھنا اور سکھانا ضروری ہے وہ کلام سے ہی حاصل ہوتے ہیں اور یہ ان میں اول درجے کا ہے، اسی وجہ سے اس پر اسی نام کا اطلاق کر دیا گیا۔ پھر اسے دیگر علوم سے ممتاز کرنے کے لیے کلام کو اس کے ساتھ خاص کر دیا گیا (۵) اور اس لیے کہ یہ بحث و تمحیص اور ایک جانب سے دوسری جانب کلام کے پھرانے سے حاصل ہوتا ہے، جب کہ دیگر علوم کتابوں کے مطالعہ اور غور و فکر سے بھی حاصل ہوجاتے ہیں۔ (۶) اور اس لیے کہ دیگر علوم کے لحاظ سے اس میں بہت ہی زیادہ نزاع اور اختلاف پایا جاتا ہے تو صاحبِ علمِ کلام مخالفین اور ان پر رد کے لیے کلام کا سخت محتاج ہوتا ہے (۷) اور اس لیے کہ یہ قوتِ ادلہ کی وجہ سے اس طرح ہوجاتا ہے گویا کہ یہی کلام ہے۔ جیسے دو کلاموں میں وزن دار کے لیے کہا جاتا ہے کہ یہی کلام ہے۔ (۸) دیگر علوم کے اعتبار سے دل میں اثر آفرینی اور سرایت کے لحاظ سے یہ بہت سخت ہوتا ہے، اس لیے کہ یہ ایسی قطعی دلیلوں پر مشتمل ہوتا ہے جن میں اکثر کی تائید ادلہ سمعیہ سے ہوتی ہے۔ اسی لیے اس کا نام کلام رکھ دیا گیا ہے جو کہ کلم سے مشتق ہے، جس کا معنیٰ زخم ہے۔

تشریح

لأن عنوان مباحثه: -اس عبارت سے شارح نے علمِ کلام کی وجہِ تسمیہ پر روشنی ڈالی ہے اور اس کی آٹھ وجہیں ذکر کی ہیں۔

(۱)-موجودہ زمانے کے مصنفین کا طرزِ تصنیف یہ ہے کہ جب وہ کسی فن میں کوئی کتاب تصنیف کرتے ہیں تو اس کے مختلف مباحث کو بیان کرنے کے لیے ذیلی ابواب اور فصول قائم کرتے ہیں، مثلاً: باب الأذان، باب المسح على الخفين، فصلٌ في الوضوء، فصل في الإستنجاء.

لیکن متقدمین مصنفین باب اور فصل کے بجائے کلام کو عنوانِ مباحث بناتے تھے، مثلاً الكلامُ في الرؤية، الكلام في الأرادة، الكلام في خلق الافعال. لہٰذا علم کا نام عنوانِ مباحث کے نام پر کلام رکھ دیا گیا۔

(۲)-ماضی کے زمانے میں کلامِ الٰہی کا مسئلہ کہ یہ مخلوق ہے یا غیر مخلوق، حادث ہے یا قدیم، اس کے تمام مسائل میں سب سے زیادہ شہرت کا حامل تھا اور نہایت شدید اختلاف اور جنگ و جدال کا سبب بن گیا تھا۔ یہاں تک کہ بعض خلفاے عباسیہ مثلاً مامون باللہ، واثق باللہ کے دور میں بعض درباری علما کے اثر و رسوخ سے یہ سرکاری مذہب کی شکل اختیار کر گیا تھا۔ جو خلقِ قرآن کا

قائل نہیں ہوتا اس کی گردن مار دی جاتی یا اسے سولی کے پھندے پر لٹکا دیا جاتا، جیسا کہ واثق باللہ کے دور میں حضرت احمد بن نصر خزاعی کو خلقِ قرآن کا قائل نہ ہونے کی بنا پر تختۂ دار پر چڑھا دیا گیا اور حضرت امام احمد ابن حنبل کو اسی موقف کی وجہ سے زدو کوب اور قید و بند کی صعوبتیں جھیلنی پڑیں۔ لہٰذا تسمیۃ الکل باسم اشہر جزءٍ کے طور پر اس کا نام علمِ کلام رکھ دیا گیا۔

اعتراض: ماقبل میں یہ بتایا گیا ہے کہ بحثِ توحید و صفات اس کے مباحث میں سب سے مشہور بحث ہے، اور یہاں اس کے برعکس یہ کہا جا رہا ہے کہ خلقِ قرآن کی بحث سب سے مشہور بحث ہے۔

جواب: کلامِ الٰہی بھی صفاتِ باری تعالیٰ میں داخل ہے، لہٰذا یہ ہو سکتا ہے کہ دیگر مباحثِ توحید و صفات کے اعتبار سے کلامِ الٰہی کی بحث زیادہ مشہور ہو اور علمِ کلام کے دوسرے مسائل کے لحاظ سے صفاتِ واجب تعالیٰ کی بحث زیادہ مشہور ہو، لہٰذا یہاں دونوں قولوں میں کوئی تعارض نہیں ہے۔

(۳)۔جس طرح قوانینِ منطق سے فلاسفہ اپنے مدِ مقابل کو بحث و مباحثہ میں لاجواب کر دیتے ہیں اور نطقِ ظاہری اور باطنی پر انھیں منطق سے قدرت حاصل ہوتی ہے، اسی طرح متکلّمین کو مسائلِ شرعیہ کے اثبات اور خصم کے ساتھ بحث و مباحثہ میں نقض و معارضہ میں اس علم سے تکلّم پر قدرت حاصل ہوتی ہے، اس وجہ سے اس کا نام علمِ کلام رکھا گیا۔

(۴)۔سارے علوم کا سیکھنا اور سکھانا کلام سے ہی ہوتا ہے، لیکن علمِ کلام ان علوم میں اولیت رکھتا ہے جن کا سیکھنا اور سکھانا واجبات میں سے ہے۔ اس لیے کہ اس میں ذاتِ واجب تعالیٰ اور اس کی صفات سے بحث ہوتی ہے، جس پر ایمان ضروری ہے۔ لہٰذا سارے علوم پر کلام کا اطلاق ہو سکتا ہے، لیکن دیگر علوم سے اسے ممتاز کرنے کے لیے اسمِ کلام کو اسی کے ساتھ خاص کر دیا گیا، گو کہ وجہِ اطلاق ہر علم میں پائی جاتی ہے۔

(۵) دیگر علوم کتابوں کے مطالعہ اور غور و فکر سے بھی حاصل کیے جا سکتے ہیں، بشرطیکہ مطالعہ کرنے والا ذہین اور روشن دماغ ہو، لیکن یہ ایسا علم ہے کہ جب تک فریقین میں کلام کا ہیر پھیر نہ ہو، بحث و مباحثہ نہ ہو، کماحقہٗ اس کی تحصیل نہیں ہو سکتی، گویا کہ تبادلۂ کلام علم میں دسترس اور کمال کا سبب بنتا ہے۔ اس لیے تسمیۃ الشئی باسم السبب، کی قبیل سے اس کا نام علمِ کلام رکھا گیا۔

(۶)۔اس علم میں بہت ہی شدید اختلاف اور نزاع پایا جاتا ہے، یہاں تک کہ مخالفین کی تعداد بہتر فرقوں میں پھیلی ہوئی ہے۔ اس لیے متکلم مناظر مخالفین پر رد قائم کرنے کے لیے کلام کا سخت محتاج ہوتا ہے۔ لہٰذا تسمیۃ المحتاج باسم المحتاج الیہ کے طور پر اس کا نام علمِ کلام رکھا گیا۔

(۷)۔باعتبار دیگر علوم کے اس کی دلیلیں بہت قوی اور مستحکم ہوتی ہیں۔ اس لیے کلام کہلائے جانے کا یہ زیادہ مستحق ہے۔ جیسے کہ دو شخص اگر باہم گفتگو کر رہے ہوں اور ایک کی باتوں میں وزن اور زیادہ دَم پایا جاتا ہو تو کہا جاتا ہے۔ "بات تو بس اسی کی ہے"، "کلام تو یہی ہے"۔

(۸)۔اس علم کی دلیلیں قطعی ہوتی ہیں، جن میں اکثر کی تائید کتاب و سنت، اجماع اور قیاس سے ہوتی ہے، اس لیے دل میں گھر کر جانے اور اثر آفرینی میں دیگر علوم کی بہ نسبت زیادہ اثر انگیز ہوتا ہے، گویا کہ یہ دل کو متاثر کرتے ہوئے اس میں اتر جاتا ہے، اس لیے اس کا نام کلام کے نام پر رکھ دیا گیا، جو کہ کلمٌ سے مشتق ہے۔

☆☆☆☆☆

❋ وهذا هو كلام القدماء. ومعظم خلافياته مع الفرق الإسلامية خصوصا المعتزلة لأنهم أول فرقة

أسسوا قواعد الخلاف لما ورد به ظاهر السنة، وجرى عليه جماعة الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين في باب العقائد وذالک لأن رئيسهم "واصل بن عطا" اعتزل عن مجلس "الحسن البصري رحمه الله" يقرر أن من ارتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر، ويثبت المنزلة بين المنزلتين فقال الحسن قد اعتزل عنا فسموا المعتزلة وهم سموا أنفسهم اصحاب العدل والتوحيد، لقولهم بوجوب ثواب المطيع، وعقاب العاصي على الله تعالىٰ، ونفي الصفات القديمة عنه.

ترجمہ: -اور یہ متقدمین متکلّمین کا کلام ہے اور متقدمین کے اختلافات زیادہ تر اسلامی فرقوں سے ہیں بالخصوص معتزلہ سے، اس لیے کہ یہی وہ پہلا فرقہ ہے جس نے اس کے خلاف قواعد کی بنیاد رکھی، جس پر ظاہر سنت کا ورود ہوا اور جس پر عقائد کے معاملات میں صحابۂ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کی جماعت عمل پیرا تھی اور ایسا اس وجہ سے ہوا کہ رئیس معتزلہ واصل بن عطا حضرت حسن بصری رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کی مجلس سے الگ ہو گیا اور یہ اعتقاد رکھتا تھا کہ جس نے گناہ کبیرہ کا ارتکاب کیا ہے وہ مومن ہے نہ کافر اور ایمان و کفر کے مابین ایک درجہ ثابت کرتا تھا تو حضرت حسن نے فرمایا "ہم سے دور ہو جا" تو ان کا نام معتزلہ پڑ گیا اور انھوں نے بذاتِ خود اپنا نام اصحاب العدل والتوحید رکھا۔ اللہ تعالیٰ پر فرماں بردار پہ ثواب اور نافرمان پہ عذاب کے وجوب کے قول کی بنا پر اور ذات واجب تعالیٰ سے صفات قدیمہ کی نفی کرنے کی وجہ سے۔

تشریح

وهذا هو كلام القدماء: -اس عبارت سے شارح نے متقدمین متکلّمین کے کلام کی نوعیت کو بیان کیا ہے۔

فرماتے ہیں کہ متقدمین متکلّمین نے جس کلام کی تدوین کی ہے اس کی نوعیت یہ ہے کہ وہ ایسی قطعی دلیلوں پر مشتمل ہے جن میں اکثر کی تائید کتاب و سنت، اجماع اور قیاس سے ہوتی ہے، ان میں فلسفے کی آمیزش بالکل نہیں ہوتی، اس لیے کہ متقدمین حضرات کے پیشِ نظر صرف دو چیزیں تھیں، ایک تو اللہ تعالیٰ کی توحید و صفات اور دوسری فرقہائے باطلہ مثلاً معتزلہ، روافض، خوارج وغیرہ کا رد، چوں کہ یہ فرقے بھی اسلامی معتقدات پر اعتقاد رکھتے تھے، کتاب و سنت کو تسلیم کرتے تھے، اس لیے ان پر حجت قائم کرنے کے لیے شرعی دلیلیں کافی تھیں، ان کے فاسد نظریات اور باطل اعتقادات کے ابطال کے لیے فلسفیانہ استدلال کی کوئی ضرورت نہیں تھی، یہی وجہ ہے کہ متقدمین کا کلام فلسفے کے اختلاط سے دور ہے۔

وذالک لأن رئيسهم واصل بن عطا: -اس عبارت سے شارح فرقۂ معتزلہ کے معرضِ ظہور میں آنے کی وجہ تحریر فرماتے ہیں۔

یہ سمجھنے کے لیے کچھ بنیادی باتوں کا ذہن نشین کر لینا ضروری ہے۔ اہلِ سنت و جماعت کے نزدیک ایمان کی حقیقت صرف تصدیق بالقلب اور اقرار باللسان ہے۔ عمل ایمان کے اجزائے ترکیبی میں داخل نہیں ہے، جب کہ معتزلہ عمل کو بھی ایمان کا ایک جز مانتے ہیں، خواہ اس کا تعلق اوامر سے ہو یا نواہی سے، لہٰذا اگر کسی نے گناہِ کبیرہ کا ارتکاب کر لیا تو ایمان کا ایک جز عمل اس میں نہیں پایا گیا اور چوں کہ جز کے انعدام سے کل کا انعدام ہوتا ہے اس بنا پر مرتکبِ کبیرہ ان کے نزدیک مومن نہیں رہتا اور گناہِ کبیرہ کرنے والا ضروریاتِ دین مثلاً شہادتین وغیرہ کی تکذیب نہیں کرتا، اس لیے وہ کافر بھی نہیں ہوگا، لہٰذا عند المعتزلہ مرتکبِ کبیرہ نہ مومن ہے نہ کافر۔

ان بنیادی باتوں کے سمجھ لینے کے بعد اب یہ جاننا چاہیے کہ فرقۂ معتزلہ منظرِ عام پر کیسے آیا، اس کے پسِ پردہ وہ واقعہ ہے جو حضرت حسن بصری رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کی مجلس میں وقوع پذیر ہوا۔ حضرت حسن بصری کی مجلسِ درس میں ایک شخص حاضر ہوا اور استفسار کیا کہ حضور والا! ہمارے زمانے میں کچھ ایسے لوگ ہیں جو گناہِ کبیرہ کا ارتکاب کرنے والوں کو کافر قرار دیتے ہیں، جب کہ بعض کا گمان یہ ہے کہ ایمان کے ہوتے ہوئے معصیت ضرر رساں نہیں ہے جیسے کفر کے ہوتے ہوئے اطاعت کا کوئی فائدہ نہیں ہے، لہٰذا آپ کیا فرماتے ہیں، ہم مرتکبِ کبیرہ کو مومن کہیں یا کافر؟

ابھی حضرت حسن بصری جواب پر غور ہی فرما رہے تھے کہ واصل بن عطا جو حضرت کی مجلسِ درس کا پروردہ اور آپ کا فیض یافتہ تھا، کھڑا ہو گیا اور مسجد کے ایک ستون سے ٹیک لگا کر بے ساختہ بول پڑا کہ گناہِ کبیرہ کرنے والا مومن ہے نہ کافر اور بار بار اس کی رٹ لگاتا رہا اور یہ بھی کہنے لگا کہ گناہِ کبیرہ کرنے والا اگر بغیر توبہ کے مر گیا تو وہ جہنم میں داخل ہو گا البتہ اس کا عذاب کافروں کے عذاب کے لحاظ سے ہلکا ہو گا اور یہ فتویٰ دینے لگا کہ گناہِ کبیرہ کرنے والا ایمان و کفر کے درمیانی درجے پر ہو گا، نہ پورے طور پر مومن ہو گا نہ ہی کافر۔ اتنا سننا تھا کہ حضرت حسن بصری سخت ناراض ہوئے اور اس کے اس موقف سے خود کو الگ رکھتے ہوئے آپ نے فرمایا: "قد اعتزل عنّا واصل" یعنی واصل ہم سے الگ ہو گیا۔ اسی وقت سے وہ اور اس کے متبعین معتزلہ کے نام سے مشہور ہو گئے۔ جس کا مطلب ہوتا ہے حق سے علاحدگی اختیار کرنے والی جماعت اور واصل بن عطا مذہب اعتزال کا بانی کہلانے لگا۔ لیکن یہ لوگ بذاتِ خود اپنا بڑا پر کشش نام اصحاب العدل والتوحید رکھتے ہیں، جیسے کہ آج کل کے غیر مقلدین اپنا نام اہلِ حدیث اور چکڑالوی اپنا نام اہلِ قرآن رکھتے ہیں۔

اصحاب العدل نام رکھنے کی وجہ یہ ہے کہ ان کا موقف یہ ہے کہ اگر کوئی اللہ تعالیٰ کا اطاعت شعار بندہ ہے تو اللہ تعالیٰ پر واجب ہے کہ اسے جنت میں داخل فرمائے اور اگر کوئی نافرمان اور سیہ کار ہے تو اس پر واجب ہے کہ وہ اسے جہنم میں ڈال دے، اس کے برعکس کرنا عدل کے تقاضے کے منافی ہے۔ جب کہ اہلِ سنت و جماعت کا موقف یہ ہے کہ ذات باری تعالیٰ پر کچھ بھی واجب نہیں ہے، بندوں کو ثواب دینا یہ اس کا فضل ہے اور عذاب سے دوچار کرنا یہ اس کا عدل ہے، لہٰذا واجب تعالیٰ اگر فرماں بردار کو عذاب سے دوچار کر دے اور نافرمان کو ثواب سے نواز دے تو اس میں کوئی قباحت نہیں، یہ اور بات ہے کہ عادتِ مقدسہ اس کے بر خلاف ہی جاری ہے۔ واجب تعالیٰ مالک ہے اور ساری خلق اس کی مملوک ہے۔ مالک اپنی ملک میں جیسا چاہے تصرف کر سکتا ہے اور اصحاب التوحید نام رکھنے کی وجہ یہ ہے کہ معتزلہ کہتے ہیں صفاتِ باری تعالیٰ ذات تعالیٰ کی عین ہیں کیوں کہ اگر صفاتِ باری تعالیٰ زائد علی الذات ہوں گی تو تعددِ قدما کی خرابی لازم آئے گی، اس لیے کہ صفات بھی واجب تعالیٰ کی طرح سے قدیم ہیں، جب کہ اشاعرہ حضرات کا یہ کہنا ہے کہ ذوات قدیمہ واجبہ کا تعدد محال اور شرک ہے صفاتِ قدیمہ کا تعدد محال اور شرک نہیں ہے۔

☆☆☆☆☆

❋ ثم إنهم تَوَغَّلوا في علم الكلام، وتشبّثوا باذيال الفلاسفة في كثير من الأصول والأحكام. وشاع مذهبهم فيما بين الناس إلى أن قال "الشيخ ابو الحسن الأشعري" لاستاذه أبي علي الجبائي: ماتقول في ثلثة اخوة مات احدهم مطيعا والأخر عاصيا والثالث صغيراً؟ فقال ان الأول يثاب في الجنة. الثاني يعاقب بالنار. والثالث لا يثاب ولا يعاقب فقال الأشعري: فإن قال الثالث: يارب لم امتني صغيرا وما أبقيتني إلى أن أكبر فأومن

بک و أطیعک فادخل الجنة فماذا یقول الرب؟ فقال، یقول الرب إني کنت أعلم منک انک لو کبرت لعصیت فدخلت النار فکان الاصلح لک أن تموت صغیراً، فقال الأشعري فإن قال الثاني یا رب لِمَ لم تمتني صغیر الئلا أعصی لک فلا أدخل النار فماذا یقول الرب فبهت الجبائی وترک الأشعری مذهبه فاشتغل هو ومن تبعه بإبطال رأی المعتزلة، وإثبات ماورد به السنة۔ ومضی علیه الجماعة فسموا أهل السنة والجماعة.

ترجمہ: -پھر معتزلہ علم کلام میں مشغول ہوگئے اور اکثر اصول اور احکام میں فلاسفہ کے دامن سے وابستہ ہوگئے اور لوگوں میں ان کا مذہب پھیل گیا، یہاں تک کہ شیخ ابوالحسن اشعری نے اپنے استاذ ابوعلی جبائی سے پوچھا کہ آپ ان تین بھائیوں کے بارے میں کیا کہتے ہیں جن میں ایک مطیع ہو کر دوسرا نافرمان اور تیسرا اصغر سنی میں فوت ہوگیا تو ابوعلی جبائی نے کہا پہلے کو جنت میں ثواب دیا جائے گا، دوسرے کو عذاب نار ہوگا اور تیسرے کو ثواب دیا جائے گا نہ ہی عذاب۔ تو اشعری نے کہا کہ اگر تیسرا کہے کہ اے رب تو نے مجھے بچپن ہی میں کیوں فوت کر دیا اور بڑے ہونے تک باقی نہیں رکھا کہ میں تیرے اوپر ایمان لاتا اور تیری اطاعت کر کے جنت میں داخل ہوجاتا، تو رب کیا فرمائے گا؟ تو ابوعلی جبائی نے کہا کہ اللہ فرمائے گا میں جانتا تھا کہ تو بڑا ہوگا تو نافرمانی کر کے جہنم میں داخل ہوجائے گا تو تمھارے حق میں اصلح یہی تھا کہ تمھیں بچپن ہی میں موت دے دی جائے۔ تو اشعری نے کہا کہ اگر دوسرا کہے کہ اے میرے رب تو نے مجھے بچپن ہی میں کیوں نہیں موت دے دی تاکہ میں تیری نافرمانی نہیں کرتا اور جنت میں داخل ہوجاتا تو اب رب کیا کہے گا؟ تو جبائی سے کوئی جواب نہیں بن پڑا اور اشعری نے اس کے مذہب کو چھوڑ دیا اور آپ اور آپ کے متبعین معتزلہ کے نظریات کے ابطال میں لگ گئے اور اس کے اثبات میں جٹ گئے جس پر ظاہر سنت کا ورود ہوا ہے اور جس پر صحابہ کی جماعت گام زن رہی ہے، تو ان کا نام اہلِ سنت و جماعت پڑ گیا۔

تشریح

ثم إنهم توَغّلوا في علم الكلام: -اس عبارت سے شارح نے علمِ کلام اور فلسفہ کے اختلاط و آمیزش پر ایک تمہیدی گفتگو کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ خلفاے عباسیہ کے عہدِ حکومت میں جب فلسفے کا یونانی زبان سے عربی زبان میں ترجمہ کیا گیا تو مسلمان پہلی بار یونانی فلسفے سے متعارف ہوئے اور ایک نیا طریقۂ فکر اور فلسفیانہ طرزِ استدلال سامنے آیا جس کے نتیجے میں دوسرے ادیان و مذاہب کے علما اور پیروکاروں سے میل جول کا آغاز ہوا اور نئے نئے مسائل پیدا ہونے لگے، مثلاً خلقِ قرآن کا مسئلہ، رویت باری تعالیٰ کا مسئلہ، جبر و قدر کا مسئلہ، اس زمانے میں چوں کہ معتزلہ نے حکومت کے گلیاروں میں اپنے اثر و رسوخ میں کافی حد تک اضافہ کر لیا تھا بالخصوص مامون کے عہدِ حکومت میں، اس لیے موقع سے فائدہ اٹھاتے ہوئے حکومت کی سرپرستی میں معتزلہ نے فلسفہ کی کتابوں کا بھرپور طریقے سے مطالعہ کرنا شروع کیا اور خوب خوب فائدہ اٹھایا اور اپنے مدعا کے اثبات میں فلسفیانہ دلیلوں کی بھرمار کر دی، اس طرح سے فلسفہ اور علمِ کلام کے اختلاط کے اسباب پیدا ہوتے گئے اور لوگوں میں معتزلہ کا مذہب پھیلتا چلا گیا۔ لیکن جب قدرت کو منظور ہوا تو خود انھیں میں سے ان کے باطل نظریات و عقائد کی بیخ کنی کے لیے امام ابوالحسن اشعری کے پیکر میں ایک مرد حق آگاہ اٹھ کھڑا ہوا جس نے دلائل و براہین کے ذریعہ ان کے باطل عقائد کی دھجی بکھیرتے ہوئے صفِ اعتزال کو درہم برہم کر دیا اور اپنے معتزلی استاذ تک کو دم بخود کر دیا۔

إلی أن قال الشیخ ابو الحسن الأشعری: -اس عبارت کی وضاحت سے پہلے یہ جان لینا ضروری ہے کہ معتزلہ کا ایک

عقیدہ یہ بھی ہے کہ بندوں کے حق میں جو چیز اصلح اور مناسب ہے اللہ تعالیٰ پر واجب ہے کہ بندے کو وہ چیز مہیا کر دے یا بندے کو ویسا بنا دے لیکن حضرت امام ابوالحسن اشعری کی جودت طبع نے اسے قبول نہیں کیا اور واجب تعالیٰ پر کوئی چیز واجب ہو۔ یہ بات آپ کے حلق سے نیچے نہیں اتر سکی، یہاں تک کہ آپ اپنے استاذ ابو علی جبائی سے پوچھ بیٹھے کہ آپ کا ان تین بھائیوں کے بارے میں کیا خیال ہے، جن میں ایک اللہ تعالیٰ کا مطیع و فرماں بردار اور دوسرا نافرمان ہے جب کہ تیسرا ایامِ طفولیت ہی میں جاں بحق ہو گیا۔ اللہ تعالیٰ ان کے ساتھ آخرت میں کیا سلوک فرمائے گا تو ابو علی جبائی نے اپنے عقیدے کی رو سے جواب دیا کہ مطیع اور فرماں بردار کو جنت میں اور نافرماں اور معصیت کار کو جہنم میں داخل کرے گا اور چھوٹے والے کو جنت و جہنم کے مابین اعراف میں رکھے گا۔ اس جواب پر حضرت امام ابوالحسن اشعری نے کہا کہ اس سلوک پر اگر چھوٹا والا اللہ تعالیٰ سے عرض گزار ہو کہ پروردگار تو نے مجھے پھلنے پھولنے کا موقع کیوں نہیں دیا میں بھی بڑا ہوتا تو تیری اطاعت شعاری کر کے جنت میں داخل ہونے کا حق دار ہو جاتا۔ اس سوال پر جبائی نے جواب دیا کہ اگر چھوٹا والا اللہ سے یہ سوال کرے گا تو اللہ اس سے فرمائے گا کہ میرے علم میں یہ تھا کہ اگر تو بڑا ہو گا تو اطاعت شعاری کے بجائے نافرمانی کرے گا، جس کی بنا پر تو جہنم کا سزاوار ہو جائے گا لہٰذا تیرے حق میں اصلح اور انسب یہی تھا کہ تجھے اس کا موقع ہی نہ دیا جائے، اور کم سنی ہی میں فوت کر دیا جائے۔ اس جواب پر امام ابوالحسن اشعری نے منع وارد کرتے ہوئے یہ کہا کہ اس جواب کو سن کر اگر نافرمان واجب تعالیٰ سے یہ فریاد کر دے کہ تو پھر پروردگار تو نے مجھے بچپن ہی میں کیوں نہیں موت دے دی کہ مجھے نافرمانی کا موقع ہی نہیں ملتا، اس طرح میں جہنم کا سزاوار ہونے سے بچ جاتا تو اللہ تعالیٰ اسے کیسے مطمئن کرے گا؟ آپ کے اس ناقدانہ استفسار پر ابو علی جبائی مبہوت ہو گیا اور اس سے کوئی جواب نہیں بن پڑا، بس اسی وقت سے حضرت امام ابوالحسن اشعری میں انقلاب نے کروٹ لی اور آپ اعتزال سے سخت بے زار ہو گئے اور اس سے ہمیشہ ہمیشہ کے لیے کنارہ کشی کر لی اور آپ پر یہ اچھی طرح منکشف ہو گیا کہ اعتزال ایک مفروضہ تخیل کے سوا کچھ نہیں ہے اور حق وہی ہے جو صحابۂ کرام اور اسلاف سے چلا آرہا ہے اور قرآن و احادیث سے ظاہر ہے۔ پھر آپ اور آپ کے متبعین مثلاً ابوالحسن باہلی، ابو بکر باقلانی، امام الحرمین اور امام رازی وغیرہ معتزلہ کے باطل نظریات اور فاسد عقائد کی بیخ کنی میں جٹ گئے اور مذہبِ حق کی نشر و اشاعت میں لگ گئے اور انھوں نے اپنی جماعت کا نام اہلِ سنت و جماعت رکھا، ان کے متبعین کو اشاعرہ کہا جاتا ہے، اسی زمانے میں عالمِ اسلام کے دوسرے خطے ماوراء النہر میں ایک دوسرے عالم حضرت شیخ ابو منصور ماتریدی علمِ کلام کی طرف متوجہ ہوئے جو حنفی المسلک تھے۔ جب کہ حضرت شیخ ابوالحسن اشعری شافعی المسلک تھے، اس طرح اہلِ سنت و جماعت اشعری اور ماتریدی میں تقسیم ہو گئے، یہی وجہ ہے کہ عقائد اور اصول میں شافعی علما اور متکلمین اشعری کہلاتے ہیں اور حنفی علما اور متکلمین ماتریدی کہلاتے ہیں۔ اشعریہ اور ماتریدیہ کے مابین بیش تر مسائل میں اتحاد پایا جاتا ہے تاہم ان کے مابین کچھ مختلف فیہ مسائل بھی ہیں۔ (تفصیل کے لیے دیکھیے نبراس، ص: ۳۱)

ہم یہاں پر حدوث الفتن وجہاد اعیان السنن کے حوالے سے حضرت امام ابوالحسن اشعری کے حالات ذکر کر رہے ہیں، جسے صاحبِ کتاب نے علامہ ابن سبکی کی کتاب "طبقات الشافعیۃ الکبریٰ" کے حوالے سے درج کیا ہے۔

امام ابوالحسن علی بن اسماعیل اشعری رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ

انھیں کی جانب سلسلۂ اشعریہ منسوب ہے۔ وہ امامِ اہلِ سنت و ماحیِ بدعت ہیں۔ آپ نے اولاً ابو علی جبّائی سے علم حاصل کیا اور مذہبِ اعتزال میں اس کے تابع رہے۔ مناظرے کے ماہر اور اپنے مخالفین سے مباحثہ میں جری تھے۔ جبّائی مصنف اور قلم کار

ضرور تھا لیکن مناظروں میں کم زور تھا۔ جب کبھی مناظرہ کی ضرورت پیش آتی تو اشعری کو اپنی نیابت کا حکم دیتا۔ اشعری مذہبِ اعتزال پر قائم رہے، یہاں تک کہ معتزلہ کے امام ہو گئے۔

پھر جب اللہ تعالیٰ نے ان سے اپنے دین کی نصرت کا ارادہ فرمایا اور اتباعِ حق کے لیے ان کا سینہ کھول دیا تو وہ پندرہ دن کے لیے اپنے گھر میں روپوش ہو گئے، پھر جامع مسجد میں تشریف لائے اور منبر پر چڑھ کر فرمایا: "اے لوگو! میں تم سے اتنی مدت تک غائب رہا تاکہ غور و فکر کروں، تو دلائل میرے نزدیک برابر معلوم ہوئے اور کوئی دلیل دوسری دلیل پر راجح نہ معلوم ہوئی۔ تو میں نے اللہ تعالیٰ سے ہدایت طلب کی۔ اللہ تعالیٰ نے مجھے ان اعتقادات کو اپنانے کی ہدایت دی جن کو میں نے ان کتابوں میں تحریر کیا ہے۔ اور اپنے تمام سابقہ عقیدوں سے ایسے ہی علاحدہ ہو گیا جیسے اپنے اس کپڑے سے، یہ کہتے ہوئے انھوں نے اپنے جسم سے کپڑا اتار کر پھینک دیا اور جو کتابیں انھوں نے مذہبِ اہلِ سنت کے مطابق تصنیف کی تھیں لوگوں کے سپرد کر دیا۔"

ابنِ سبکی نے بیان کیا ہے کہ ان کے مذہبِ اعتزال سے پھرنے کا سبب یہ ہوا کہ انھوں نے خواب میں رسول اللہ ﷺ کی زیارت کی تو سرکار نے ان سے فرمایا کہ "اے علی! اس مذہب کی مدد کر جو مجھ سے مروی ہے بلا شبہہ وہی حق ہے۔" یہ خواب انھوں نے رمضان کے عشرۂ اول میں دیکھا، پھر عشرۂ ثانی میں اور پھر ستائیسویں شب میں دیکھا۔ عرض کی یا رسول اللہ! میں وہ مذہب ایک خواب کے سبب کیسے چھوڑ دوں جن کے مسائل اور دلائل تیس سال سے میرے ذہن نشیں ہیں؟

رسول اللہ ﷺ نے فرمایا، میں جانتا ہوں کہ اس معاملے میں اللہ تعالیٰ تمھیں اپنی خاص مدد سے نوازے گا۔ اگر یہ بات نہ ہوتی تو میں ابھی اس مذہب کے سارے دلائل تمھارے سامنے واضح کر دیتا۔ اس لیے تم اس راہ میں کوشش کرو، یقیناً اللہ تعالیٰ تمھیں اپنی مدد سے جلد ہی سرفراز فرمائے گا۔ پھر وہ بیدار ہوئے اور فرمایا: "حق کے بعد گمراہی کے سوا کچھ بھی نہیں۔"

شیخ علمِ کلام اور دوسرے علوم کی طرح تصوف اور علمِ باطن میں بھی امامت اور پیشوائی کا درجہ رکھتے تھے۔ استاذ ابو اسحاق اسفرائینی نے فرمایا کہ میں شیخ ابو الحسن باہلی کے سامنے ایسے ہی تھا جیسے سمندر کے سامنے قطرہ۔ اور انھوں نے شیخ سے سنا کہ وہ فرماتے تھے کہ میں امام اشعری کے سامنے ایسے ہی تھا جیسے کہ سمندر کے سامنے ایک قطرہ۔

ان کی صحبت میں رہنے والوں کا بیان ہے کہ انھوں نے بیس سال تک عشا کے وضو سے فجر کی نماز ادا کی۔ وہ ایک گاؤں کی آمدنی پر زندگی گزارتے تھے، جو ان کے دادا بلال بن ابی بردہ بن ابی موسیٰ اشعری نے اپنی اولاد پر وقف کیا تھا۔ ان کا سالانہ خرچ سترہ درہم تھا، ہر مہینے میں ایک درہم سے کچھ زیادہ۔

☆☆☆☆☆

*** ثم لما نقلت الفلسفةُ عن اليونانية إلى العربية وخاض فيها الإسلاميون وحاولوا الرد على الفلاسفة فيما خالفوا فيه الشريعة، فخَلَطُوا بالكلام كثيراً من الفلسفة ليحققوا مقاصدها، فيتمكنوا من إبطالها، وهلمّ جرّا، إلى أن أدرجوا فيه معظم الطبيعيات والإلهيات، وخاضوا في الرياضيات، حتى كاد لا يتميز عن الفلسفة لولا اشتماله على السمعيات، وهذا هو كلام المتأخرين.**

ترجمہ: - پھر جب فلسفہ یونانی زبان سے عربی زبان کی طرف منتقل ہوا اور اہلِ اسلام نے اس میں غور و خوض شروع کیا اور جن مسائل میں فلاسفہ نے شریعت کی مخالفت کی تھی ان میں ان پر رد کرنے کا ارادہ کیا تو انھوں نے فلسفہ کے اکثر مسائل کو کلام

سے ملاڈالا تاکہ فلسفہ کے مقاصد ثابت کرسکیں اور اس کے ابطال پر قابو پاسکیں، اسی طرح یہ سلسلہ آگے بڑھتا رہا، یہاں تک کہ علمِ کلام میں طبعیات اور الٰہیات کے مشہور مسائل در آئے اور مسلمان ریاضیات میں بھی مشغول ہوئے، یہاں تک کہ اگر علمِ کلام سمعیات پر مشتمل نہ ہوتا تو قریب تھا کہ وہ فلسفہ سے ممتاز ہی نہ ہوتا۔ یہ متاخرین متکلّمین کا کلام ہے۔

تشریح

ثم لمانقلت الفلسفۃ: -اس عبارت سے شارح نے علمِ کلام کی فلسفہ سے آمیزش اور اس کے وجوہ واسباب پر روشنی ڈالی ہے اور اسی کے ساتھ متاخرین متکلّمین کے کلام کی نوعیت کو بھی بیان فرمایا ہے۔

فرماتے ہیں کہ جب خلفاے عباسیہ کے عہدِ حکومت میں فلسفے کا یونانی زبان سے عربی زبان میں ترجمہ ہوا، بالخصوص مامون کے عہدِ حکومت میں اس میں کافی ترقی ہوئی تو علمی شغف رکھنے والے مسلمانوں نے اس میں خاصی دل چسپی لی اور ان پر پہلی بار یہ منکشف ہوا کہ فلسفہ کے بہت سارے مسائل ایسے ہیں جو اصولِ شرع سے متصادم ہیں، مثلاً قِدمِ عالم، ایجابِ صانع، نفیِ حشرِ اجساد، عدمِ علمِ واجب تعالیٰ بالجزئیات اور اسی طرح کے اور مسائل تو متکلّمین کے لیے فلسفہ کی تحصیل اور اس پر دسترس ناگزیر ہوگئی، کیوں کہ کسی کے معتقدات کی کماحقہٗ تردید بغیر اس کے علم و معرفت کے ممکن نہیں ہے۔ اس بلند مقصد کے حصول کے لیے وہ فلسفہ کی طرف راغب ہوئے اور بڑے پیمانے پر اس کی تعلیم میں جٹ گئے تاکہ انھیں کے اصول وضوابط اور دلائل وبراہین سے ان کا رد وابطال ہوسکے اور اس میں انھیں خاطر خواہ کامیابی بھی حاصل ہوئی، لیکن اس کا منفی پہلو یہ سامنے آیا کہ فلسفہ سے متعلق طبعیات، الٰہیات اور کچھ حد تک ریاضیات کے مسائل علمِ کلام سے مل گئے اور اس حد تک آمیزش ہوگئی کہ اگر علمِ کلام میں جنت ودوزخ، عذابِ قبر، حشر ونشر، نبوت ورسالت، امامت وخلافت وغیرہ کے مباحث نہ ہوتے تو دونوں میں تمیز ہی مشکل ہوجاتی۔ یہی مخلوط علمِ کلام متاخرین متکلّمین مثلاً سیف الدین آمدی، امام رازی، صاحبِ مواقف وغیرہ کا کلام ہے۔ اسی سے متقدمین اور متاخرین کے کلام میں فرق بھی واضح ہوجاتا ہے کہ جو فلسفہ سے غیر مخلوط کلام ہے وہ متقدمین کا ہے اور جو مخلوط ہے وہ متاخرین کا کلام ہے۔

افادۂ خاص: یہاں «نبراس» کے حوالے سے فلسفہ سے متعلق کچھ مفید باتیں پیش کی جارہی ہیں۔

علومِ فلسفہ عموماً تین قسموں پر مشتمل ہیں:

قسمِ اوّل: حکمتِ طبعیہ۔ اس میں ان امور سے بحث ہوتی ہے جو ذہن اور خارج دونوں میں مادّہ کے محتاج ہوتے ہیں جیسے کہ جسم۔

حکمتِ طبعیہ کے تحت مندرجہ ذیل علوم آتے ہیں:

(۱)سمع الکیان	(۲)علم السماء	(۳)علم العالم	(٤)علم الحیوان
(۵)علم النفس	(٦)علم الطب	(۷)علم الفلاحۃ	(۸)علم التعبیر
(۹)علم البیطرہ	(۱۰)علم السیمیا	(۱۱)علم البذورہ	(۱۲)علم اللیمیا
(۱۳)علم الریمیا	(١٤)علم الھیمیا	(۱۵)علم الفراسۃ	(١٦)علم احکام النجوم

قسمِ ثانی: حکمتِ ریاضیہ۔ اس میں ان امور سے بحث ہوتی ہے جو صرف خارج میں مادّے کے محتاج ہوتے ہیں۔ ذہن

میں نہیں، جیسے کرہ صرف خارج میں مادّی شکل وصورت کا محتاج ہوتا ہے نہ کہ ذہن میں۔ عقل ذہن میں کرہ کا تصور لکڑی یا لوہے کے مادّے کے بغیر کرلیتی ہے۔

اس کے تحت مندرجہ ذیل علوم آتے ہیں:

(١)علم الهندسه	(٢)علم المخروطات	(٣)علم الحساب	(٤)علم هيئة الصغرىٰ
(٥)علم المحيطى	(٦)علم الزيج	(٧)علم التقويم	(٨)علم ارثماطيقى
(٩)علم قرسطون	(١٠)علم الرمل	(١١)علم الاسطرلاب	(١٢)علم الوفق

قسم ثالث: حکمتِ الٰہیہ۔ اس میں ان امور سے بحث ہوتی ہے جو ذہن اور خارج کسی میں بھی مادّے کے محتاج نہیں ہوتے ہیں۔ جیسے وجود، وجوب، علت ومعلول وغیرہ۔

اس کے تحت مندرجہ ذیل علوم آتے ہیں۔

(١)علم المقولات العشر	(٢)علم وجود الواجب تعالىٰ و صفاته	(٣)علم العقول العشره
(٤)علم حكمة الاشراق	(٥)علم النبوة	(٦)علم الولاية
(٧)علم المعاد	(٨)علم الدعوات	

☆☆☆☆☆

✻ وبالجملة هو أشرف العلوم، لكونه أساس الأحكام الشرعية ورئيس العلوم الدينية، وكون معلوماته العقائد الإسلامية، وغايته الفوز بالسعادات الدينية والدنيوية، وبراهينه الحجج القطعية المؤيد أكثرها بالأدلة السمعية.

ترجمہ: -حاصل یہ ہے کہ احکامِ شرعیہ کی اساس اور تمام علومِ دینیہ کا رئیس ہونے کی بنا پر علمِ کلام تمام علوم میں اشرف واعلیٰ ہے اور اس کے معلومات اسلامی عقائد ہیں اس کی غرض وغایت دینی اور دنیوی سعادت ہے اور اس کی دلیلیں ایسی حجتِ قطعیہ ہیں جن میں اکثر کی تائید ادلۂ سمعیہ سے ہے۔

تشریح

اس عبارت سے شارح نے جملہ علوم وفنون میں علمِ کلام کی جو اہمیت وفضیلت ہے اس پر روشنی ڈالی ہے، فرماتے ہیں کہ علمِ کلام تمام علوم وفنون میں شرف وفضیلت کے اعتبار سے اعلیٰ ترین مقام پر فائز ہے۔ وجہ یہ ہے کہ وہ احکامِ شرعیہ جن کا تعلق عمل سے ہے، ان کا دارومدار علمِ کلام پر ہے، اس لیے کہ جسے اللہ ورسول کی معرفت نہیں حاصل ہوگی اسے احکامِ شرعیہ عملیہ اور فرائض وواجبات وسنن کی معرفت نہیں ہوسکتی اور اس لیے بھی علمِ کلام کو شرف وبرتری حاصل ہے کہ یہ تمام دینی علوم مثلاً تفسیر، حدیث، اصولِ فقہ، فروعِ فقہ اور تصوف کا رئیس ہے اور اس کے جملہ معلومات اسلامی معتقدات ہیں جن سے ایمان اور اسلام کا حصول ہوتا ہے۔

غرض وغایت کے لحاظ سے بھی اسے جملہ علوم پر شرف وبرتری حاصل ہے کیوں کہ اس کی تحصیل سے انسان دینی اور دنیوی سعادتوں سے بہرہ ور ہوتا ہے، دینی سعادتوں سے یوں کہ اس سے اہم ترین مطلوب ومقصود کا حصول ہوتا ہے اور دنیوی سعادتیں

اس سے اس لیے حاصل ہوتی ہیں کہ بین الناس متکلم عالم کو نمایاں مقام حاصل ہوتا ہے۔ لوگ مشکل ترین مسائل میں اس کی رجوع کرتے ہیں اور عادتِ الٰہیہ بھی جاری ہے کہ جو اس کے دین کی حفاظت وصیانت میں لگا رہتا ہے اللہ تعالیٰ اس پر مائل بہ کرم رہتا ہے اور لوگوں میں اس کی تعظیم و توقیر کا جذبہ پیدا کر دیتا ہے۔

دلائل و براہین کے اعتبار سے بھی اس کو جملہ علوم پر فوقیت حاصل ہے، اس لیے کہ اس کی دلیلیں ایسی حجتِ قطعیہ ہیں جن سے ظن اور شکوک واوہام کا پردہ چاک ہو جاتا ہے اور ان میں اکثر کی تائید کتاب وسنت، اجماع اور قیاس سے ہوتی ہے۔

☆☆☆☆☆

✻ ومانقل عن السلف من الطعن فيه، والمنع عنه فإنما هو للمتعصِب في الدين والقاصر عن تحصيل اليقين، والقاصد إلى إفساد عقائد المسلمين، والخائض فيما لا يفتقر إليه من غوامض المتفلسفين. وإلا فكيف يتصور المنع عمَّا هو أصل الواجبات وأساس المشروعات.

ترجمہ: ۔علمِ کلام میں سلف سے جو طعن اور اس کی تحصیل سے ممانعت منقول ہے تو یہ دین میں تعصب رکھنے والے کے لیے ہے اور اس کے لیے ہے جو یقین کی تحصیل سے قاصر ہو اور جو مسلمانوں کے عقیدے میں فساد برپا کرنے کے درپے ہو اور اس کے لیے ہے جو فلسفہ کے غیر ضروری رموز واسرار میں انہماک رکھنے والا ہو ورنہ تو اس علم کی تحصیل سے کیسے روکا جا سکتا ہے، جو تمام واجبات کی اصل اور جملہ احکام شرعیہ کی اساس ہو۔

تشریح

اس عبارت سے شارح ایک سوالِ مقدر کا جواب دینا چاہتے ہیں، فرماتے ہیں کہ جب علمِ کلام اشرف علوم ہے تو پھر کیا وجہ ہے کہ اسلافِ کرام اور ائمہ سے اس علم پر نقد و جرح اور اس کی تحصیل سے ممانعت کے اقوال منقول ہیں، جیسا کہ حضرت امام ابو یوسف فرماتے ہیں۔ "من تكلم تزندق" متکلم زندیق ہے۔ اور آپ ہی سے یہ مروی ہے کہ ہارون الرشید کے دربار میں دو شخص علمِ کلام کے کسی مسئلہ پر مناظرہ کر رہے تھے تو ہارون الرشید نے حضرت امام ابو یوسف کو فیصلے کے لیے کہا تو آپ نے فرمایا کہ میں لایعنی باتوں کا فیصلہ نہیں کرتا۔ تو ہارون نے آپ کو ایک لاکھ درہم دینے کا حکم دیا۔ حضرت امام شافعی نے فرمایا کہ متکلمین کی گردنیں ماردی جائیں اور انھیں اونٹ پر بٹھا کر شہر شہر گھمایا جائے اور یہ منادی کرادی جائے کہ یہ اس کی سزا ہے جو کتاب وسنت کا تارک ہے اور علمِ کلام میں شغل رکھتا ہے۔ اور حضرت شیخ الاسلام محدث صوفی عبداللہ انصاری ہروی نے تو باضابطہ علمِ کلام کی مذمت میں ایک کتاب لکھ دی ہے اور بعض مشائخ نے فرمایا ہے کہ اگر کوئی اپنے مال کو علمائے اسلام میں تقسیم کرنے کی وصیت کر دے تو اس کی وصیت میں متکلمین علما داخل نہیں ہوں گے۔

جواب۔ شارح جواب دیتے ہیں کہ یہ مذمت اور ممانعت ہر کسی کے لیے نہیں ہے بلکہ اس کا دائرہ چار شخصوں میں محدود ہے۔ (۱) جو شخص دین میں تعصب اور عناد رکھتا ہے، حق واضح ہونے کے باوجود اس کی اطاعت نہیں کرتا تو علمِ کلام اسے مزید جری بنا دے گا اور وہ مناظرہ پر آمادہ ہو جائے گا۔ (۲) جو کمزور ذہن کا ہو مسائل کی باریکیاں اور دلائل کی گتھیاں نہ سمجھ سکے تو علمِ کلام کی تحصیل غباوتِ ذہنی کی بنا پر اس کے ایمان میں وسوسے اور کمزوری پیدا کر دے گی۔ (۳) جس کا مقصد کمزور اور بے پڑھے لکھے مسلمانوں کے عقیدے میں فساد پیدا کرنا ہو۔ (۴) جو فلسفے کی غیر ضروری اور لایعنی باریکیوں میں پڑا رہتا ہو اور اس کی پر پیچ زلفوں

۔ ہو خم میں الجھار ہتا ہو، ورنہ تو پھر ایسے علم کی تحصیل سے کیوں کر رو کا جاسکتا ہے، جس پر تمام واجبات اور جملہ احکامِ شرعیہ کا رومدار ہو۔

☆☆☆☆☆

❁ **ثُمَ لما كان مبنى علم الكلام على الاستدلال بوجود المحدثات على وجود الصانع وتوحيده وصفاته وأفعاله، ثمَ الإنتقال منها إلى سائر السمعيات، ناسب تصدير الكتاب بالتنبيه على وجود مايُشاهد من الأعيان والأعراض، وتحققِ العلم بهاليتوصل بذلك إلى معرفة ماهو المقصود الأهم، فقال:**

ترجمہ: -پھر جب کہ علمِ کلام کی بنیاد محدثات کے وجود سے صانعِ عالم کے وجود اور اس کی توحید وصفات اور اس کے افعال پر استدلال کرنا ہے، پھر ان سے تمام سمعی مسائل کی طرف انتقال کرنا ہے توان تمام موجودات کے وجود اور ان کے ثبوت علم پر تنبیہ کرنا مناسب معلوم ہوا جن کا اعیان اور اعراض میں سے مشاہدہ کیا جاتا ہے تاکہ ان سے اس کی طرف رسائی ہوسکے جو مقصود اہم ہے تو مصنف نے فرمایا:

تشریح

اس عبارت سے ایک اعتراض کا جواب دیا گیا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ جب علمِ کلام کا مقصودِ اصلی ذات واجب تعالیٰ اور اس کی صفات سے بحث کرنا ہے تو ماتن نے اپنی کتاب کو ان مباحث سے شروع کرنے کے بجائے حقائق اشیا اور ان کے ثبوتِ علم سے کیوں شروع کیا ہے، وجہ کیا ہے؟

شارح اس اعتراض کا جواب پیش کررہے ہیں۔ فرماتے ہیں کہ اعتراض بالکل بجا ہے، لیکن وجودِ صانع پر استدلال اور ذات و صفات واجب تعالیٰ سے بحث موجودات کے وجود پر ہی موقوف ہے۔ اس لیے مناسب معلوم ہوا کہ پہلے اشیا کا وجود واقعی ثابت کردیا جائے خواہ ان کا تعلق اجسام سے ہو یا جواہر سے یا اعراض سے اور ان کے ثبوتِ علم کو بھی ثابت کردیا جائے تاکہ ان سے صانع عالم کے وجود اور اس کی وحدانیت پر استدلال کیا جاسکے اور دیگر صفات وافعال کے مباحث پیش کیے جاسکیں۔ پھر بتدریج دیگر سمعی مباحث مثلاً احوالِ قبر، جنت وجہنم، مبحثِ نبوت ورسالت وغیرہ کو ذکر کیا جائے۔

☆☆☆☆☆

❁ **قَالَ أَهلُ الحَقِ وهو الحكمُ المطابق للواقع، يطلَقُ على الأقوال والعقائد والأديان والمذاهب، باعتبار اشتمالها على ذالك. ويقابله الباطل. وأما الصِدقُ فقد شاع في الأقوال خاصة، ويقابله الكذب. وقد يُفرَق بينهما بأنَ المطابقةَ تعتبر في الحقِ من جانب الواقع، وفي الصِدقِ من جانب الحكم، فمعنى صدق الحكم مطابقته للواقع، ومعنى حَقِيته مطابقة الواقع إياه.**

ترجمہ: -اہلِ حق نے کہا: حق وہ حکم ہے جو واقع کے مطابق ہو۔ حق کا اطلاق اقوال، عقائد، ادیان اور مذاہب پر ہوتا ہے۔ ان (امور اربعہ) کے حق پر مشتمل ہونے کے اعتبار سے اور حق کا مقابل باطل ہے، لیکن صدق کا اطلاق بالخصوص قول میں مشہور ہے صدق کے مقابلے میں کذب آتا ہے اور کبھی دونوں کے مابین فرق یوں کیا جاتا ہے کہ حق میں مطابقت جانبِ واقعہ سے ہوتی ہے اور صدق میں جانبِ حکم سے، لہٰذا حکم کا واقعہ کے مطابق ہونا صدق ہے اور واقعہ کا حکم کے مطابق ہونا حق ہے۔

تشریح

خطبے سے فارغ ہونے کے بعد اب شارح متنِ کتاب کی تشریح کی طرف اپنی توجہ مبذول کر رہے ہیں۔ فرماتے ہیں:

قَالَ أَهْلُ الحَقِّ: -اہلِ حق سے مراد اہلِ سنت و جماعت ہیں اس لیے کہ یہی وہ جماعت ہے جو اس حقِ صریح کی متبع ہے، جو کتاب و سنت سے ظاہر ہے، خواہ وہ اشعری ہوں یا ماتریدی۔ اس لیے کہ ان کے مابین اعتقادی اصول میں کوئی ایسا اختلاف نہیں ہے کہ ایک طبقہ دوسرے کی تکفیر کرے یا فاسق قرار دے تاہم ان میں بعض مسائل میں فروعی اختلاف ضرور ہیں۔

وهو الحكم المطابق للواقع: -شارح نے اس عبارت سے حق کی تعریف کی ہے اور حق اور صدق میں باہم کیا فرق ہے اس کی وضاحت کی ہے۔

فرماتے ہیں کہ وہ حکم جو واقع کے مطابق ہو اسے حق کہا جاتا ہے، حق کا اطلاق قول، عقیدہ، دین اور مذہب پر ہوتا ہے، بولا جاتا ہے قول حق ہے۔ عقیدہ حق ہے، دین حق ہے، مذہب حق ہے۔ حق کا اطلاق ان امورِ اربعہ پر اس لیے ہوتا ہے کہ یہ (امورِ اربعہ) حق پر مشتمل ہوتے ہیں۔ بایں معنیٰ کہ ادیان و مذاہب میں جو احکام پائے جاتے ہیں وہ نفس الامر کے مطابق ہوتے ہیں، اسی طرح عقیدے اور اقوال میں بھی جو احکام ہوتے ہیں ان میں بھی واقع کی مطابقت پائی جاتی ہے۔ شارح کے قول "باعتبار اشتمالها علیٰ ذالك" کا یہی مطلب ہے۔ بہر حال حق ان امورِ اربعہ میں سے ہر ایک پر محمول ہوتا ہے جب کہ صدق بالخصوص قول میں مشہور ہے۔ لہٰذا قول صادق تو کہا جائے گا لیکن عقیدہ صادقہ نہیں کہا جائے گا۔ نیز دونوں میں تقابل کے اعتبار سے بھی فرق بیان کیا جاتا ہے۔ حق کا مقابل باطل آتا ہے، جب کہ صدق کے مقابلے میں کذب آیا کرتا ہے۔ واضح ہو کہ حق و باطل میں جو تقابل ہے وہ تقابلِ تضاد بھی ہو سکتا ہے اور تقابلِ ایجاب و سلب بھی۔

تقابلِ تضاد:- متقابلین وجودی ہوں اور کسی کا تعقل کسی دوسرے پر موقوف نہ ہو جیسے سواد اور بیاض۔

تقابلِ ایجاب و سلب:- متقابلین میں سے ایک وجودی ہو اور دوسرا عدمی ہو اور وجودی کے ساتھ عدمی کے محل کا متصف ہونا محال ہو جیسے فرس و لا فرس۔

مذکورہ بالا تفصیل سے واضح ہوتا ہے کہ حق اور صدق میں معنیٰ کے اعتبار سے کوئی فرق نہیں ہے۔ جو حق ہے وہی صدق ہے اور جو صدق ہے وہی حق ہے۔ تاہم مصداق کے اعتبار سے فرق ضرور ہے۔ حق کا اطلاق امورِ اربعہ مذکورہ میں سے ہر ایک پر ہوتا ہے، جب کہ صدق صرف قول کے ساتھ خاص ہے۔

اور کبھی دونوں کے مابین فرق یوں بیان کیا جاتا ہے کہ صدق میں مطابقت جانب حکم سے ہوتی ہے اور حق میں مطابقت جانبِ واقعہ سے ہوتی ہے۔ لہٰذا صدقِ حکم کا معنیٰ ہوگا حکم اور خبر کا واقعہ کے مطابق ہونا۔ مثلاً کسی نے رویتِ ہلال کا حکم لگاتے ہوئے خبر دی کہ "چاند ہو گیا ہے" اور نفس الامر میں بھی رویت ہو گئی ہو تو اس خبر کو سن کر بولا جائے گا کہ "سچ ہے" اور حقیت حکم کا معنیٰ ہوگا واقعہ کا حکم اور خبر کے مطابق ہونا مثلاً کسی نے اپنی آنکھ سے چاند دیکھ لیا ہے تو جب اس کو رویتِ ہلال کی خبر دیتے ہوئے بتایا جائے گا کہ "رویت ہو گئی ہے" تو چوں کہ اسے حکم کی اطلاع پہلے ہی سے ہے، اس لیے اس خبر کو سن کر کہے گا "حق ہے"۔

اس اعتبار سے حق اور صدق میں معنیٰ و مفہوم کے اعتبار سے بھی فرق ہوگا۔ جب کہ ماقبل میں جو فرق بتایا گیا ہے اس کے لحاظ سے صرف محلِ استعمال کے اعتبار سے دونوں میں فرق ہوگا، مفہوم کے اعتبار سے کوئی فرق نہیں ہوگا۔ اور کبھی حکم اور اعتقاد سے

صرفِ نظر کرتے ہوئے حق اور صدق کا اطلاق نفس مطابقت پر بھی ہوتا ہے، یعنی مطابقت جب جانبِ واقعہ سے ملحوظ ہوگی تو اس مطابقت پر حق کا اطلاق ہوگا اور جب مطابقت کا اعتبار جانبِ حکم سے ہوگا تو اس کا نام سدق رکھا جائے گا۔ کما في «شرح التهذيب»۔

☆☆☆☆

❋ **حَقَائِقُ الأَشْيَاءِ ثَابِتَةٌ حقيقة الشيء وماهيته مَا به الشيء هُوَ هُوَ، كالحيوان الناطق للإنسان، بخلاف مثل الضاحك والكاتب مما يمكن تصور الإنسان بدونه، فإنه من العوارض. وقد يقال: إنَّ ما به الشيء هو هو باعتبار تحقُّقِه حقيقةٌ، وباعتبار تَشخُّصِه هُوِيَّة، ومع قطع النظر عن ذالك مَاهِيَة.**

ترجـــمہ: -حقائقِ اشیا ثابت ہیں، جس سے شئ شئ ہو جائے وہ شئ کی حقیقت اور ماہیت ہے، جیسے انسان کے لیے حیوانِ ناطق، بر خلاف ضاحک اور کاتب کے۔ یہ عوارض میں سے ہیں ان کے بغیر انسان کا تصور ممکن ہے اور کبھی کہا جاتا ہے کہ "ما به الشيء هو هو" اپنے تحقق کے اعتبار سے حقیقت اور تشخص کے اعتبار سے ہو یت اور ان دونوں سے قطع نظر ماہیت ہے۔

تشریـــــــــــــــــــــــــــح

حَقَائِقُ الأَشْيَاءِ ثَابِتَةٌ: -حقائق کی اشیا کی طرف اضافت، اضافت بیانیہ ہے یا اضافتِ مسمّیٰ الی الاسم کی قبیل سے ہے، دونوں میں ترکیبِ اضافی سے جو تغایر سمجھ میں آرہا ہے وہ صرف اعتباری ہے جیسے کہ نفس شئ، عین شئ میں تغائر اعتباری ہے جو شئ ہے وہی عین شئ ہے اور جو عین شئ ہے وہی شئ ہے۔ لہٰذا حقائق الاشیاء ثابتۃ کا معنیٰ ہے (الاشیاء موجودۃ) یعنی اشیا اپنے وجودِ واقعی اور نفس الامری کے ساتھ موجود ہیں۔ ایسا نہیں ہے جیسا کہ معتزلہ گمان کرتے ہیں کہ اشیا اپنے وجود واقعی حقیقی کے بغیر پائی جاتی ہیں۔

یہاں پر اس سوال کا جواب دیتے چلیں تو زیادہ بہتر ہوگا۔ سوال یہ ہے کہ جب حقیقتِ شئ اور شئ میں ترادف ہے اور حقائق کی اشیا کی طرف اضافت، اضافتِ بیانیہ ہے تو ماتن کو صرف الاشیاء ثابتۃ کہنا چاہیے تھا، اشیا پر حقائق کو کیوں داخل کیا گیا؟ جواب یہ ہے کہ یہ اعتراض بجا ہے لیکن اصل میں اس عبارت سے ماتن کا مقصود عندیہ اور عنادیہ پر رد کرنا ہے جو حقائق اشیا کے منکر ہیں، جیسا کہ آگے آرہا ہے۔ عندیہ اس بات کے قائل ہیں کہ اشیا ہمارے اعتقادات کی تابع ہیں، ہم کسی شئ کے جوہر ہونے کا اعتقاد کریں تو وہ شئ جوہر ہوگی، عرض کا اعتقاد کریں گے تو عرض ہوگی۔ قدیم کا اعتقاد کریں گے تو وہ قدیم ہو جائے گی، حادث کا اعتقاد کریں گے تو حادث، علیٰ هذا القياس۔ جب کہ عنادیہ کا موقف یہ ہے کہ اشیا اوہام و خیالات ہیں جیسے کہ پانی کے نقوش، اس لیے اشیا پر حقائق کو داخل کر کے ان کا رد کیا جارہا ہے کہ ایسا نہیں ہے، بلکہ اشیا اپنی حقیقت اور وجود واقعی کے ساتھ موجود ہیں۔

حقيقة الشيء وماهيته مَا به الشيء هُوَ هُوَ: -شارح کی اس عبارت سے ظاہر ہوتا ہے کہ شئ کی حقیقت اور اس کی ماہیت میں ترادف ہے، جیسا کہ مّابعد آرہا ہے۔

شارح فرماتے ہیں کہ جس سے شئ شئ ہوتی ہے اسے شئ کی حقیقت کہا جاتا ہے، جیسے حیوانِ ناطق ہے جس سے انسان انسان ہو جاتا ہے، بہ لفظِ دیگر شئ کے جو اجزاے حقیقیہ ہوتے ہیں وہ شئ کی حقیقت کہلاتے ہیں لہٰذا ضاحک اور کاتب پر انسان کی حقیقت کا اطلاق نہیں ہوگا اس لیے کہ یہ انسان کے اوصاف اور اس کے عوارض میں سے ہیں۔

آگ اور پانی، روٹی کی حقیقت میں داخل ہیں

قاسمی کی تحقیق: اس مقام پر «بیان الفوائد فی حل شرح العقائد» ص: ۲۷ پر فاضل شارح جو دار العلوم دیو بند کے استاذ ہیں، ماہیت شیٔ کی وضاحت کرتے ہوئے رقم طراز ہیں۔

"ماہیت وہ شیٔ ہوتی ہے جس کی وجہ سے وہ شیٔ بنتی ہے مثلاً آٹا، پانی اور آگ ایسی چیز ہے جن سے روٹی بنتی ہے اور تعریفِ مذکور کی رو سے جس کی وجہ سے کوئی شیٔ وہ شیٔ بنے وہی اس شیٔ کی حقیقت اور ماہیت ہے۔ معلوم ہوا کہ آٹا، پانی اور آگ روٹی کی حقیقت اور ماہیت ہیں۔"

ناظرین غور فرمائیں، فاضل شارح نے پانی اور آگ کو بھی روٹی کی حقیقت اور ماہیت میں داخل مان لیا ہے، حالاں کہ حقیقتِ شیٔ کا شیٔ سے انفکاک ممکن نہیں ہوتا، اس لیے کہ ذاتیات شیٔ پر حقیقت شیٔ کا اطلاق ہوتا ہے اور ذاتیاتِ شیٔ کا شیٔ سے اور شیٔ کا ذاتیات سے انفکاک محال ہے، ورنہ شیٔ شیٔ ہی نہیں رہے گی، حالاں کہ آگ اور پانی کا حال یہ ہے کہ یہ روٹی سے منفک ہی نہیں ہوتے بلکہ ان کا ایک دوسرے سے انفکاک ضروری ہے، ورنہ لازم آئے گا کہ جب آپ روٹی کھا رہے ہوں تو آگ اور پانی بھی کھا رہے ہوں، اور جس کی وجہ سے شیٔ بنتی ہے وہ شیٔ کی غرض کہلاتی ہے نہ کہ شیٔ کی حقیقت اور ماہیت، قاسمی صاحب اس پر بھی ذرا غور کر لیں۔

وقد يقال: إنَّ ما به الشيء هو هو: - اس عبارت سے شارح حقیقت اور ماہیت کے مابین جو مشہور فرق ہے اسے بیان کرتے ہیں، فرماتے ہیں کہ از روئے حقیقت کے دونوں کے مفہوم میں کوئی فرق نہیں ہے جو حقیقت ہے وہی ماہیت ہے اور جو ماہیت ہے وہی حقیقت ہے، تاہم اعتباری فرق ضرور ہے۔ شيء من حيث هو هو اپنے تحقق کے اعتبار سے حقیقت ہے اور شیٔ اپنے تشخص کے اعتبار سے ہو یت ہے اور تشخص اور تحقق سے قطع نظر ماہیت ہے۔ یعنی شیٔ کے اجزائے حقیقیہ کے وجود کے لحاظ سے شیٔ کو حقیقت کہتے ہیں اور شیٔ کے وہ عوارض جو شیٔ کو اس کے جمیع ماعدا سے ممتاز کر دیں ان کے لحاظ سے شیٔ کو ہو یت کہا جاتا ہے اور ان دونوں سے قطع نظر شیٔ کو ماہیت کہا جاتا ہے جیسے انسان کو خطابت کے اعتبار سے خطیب کہا جاتا ہے، تدریس کے اعتبار سے مدرس کہا جاتا ہے، شعر و سخن کے اعتبار سے شاعر کہا جاتا ہے، تو یہاں پر من حيث الذات ان میں کوئی فرق نہیں ہے، فرق صرف اعتباری ہے۔

هوية: - "ہ" کے ضمہ کے ساتھ ہے۔ ضمیر "هو" سے ماخوذ ہے۔ ہو یت کا اطلاق تین معنوں پر ہوتا ہے۔

(۱) ماهيت شخصي - اشاعرہ اس کے قائل ہیں اور عبارت میں ہو یت سے یہی معنیٰ مراد لیا گیا ہے۔

(۲) وجود خارجي - اس لیے کہ شیٔ اپنے وجودِ خارجی کے لحاظ سے ہی اشارۂ حسیہ کے قابل ہوتی ہے۔ ہو یت کے یہ دونوں معنیٰ مستعمل ہیں اور مشہور ہیں۔

(۳) تشخص - یہ ہو یت کا معنیٰ غیر مشہور ہے۔ فاحفظها لئلا تخبط في استعمالاتها المختلفة.

☆☆☆☆☆

❋ **والشيء عندنا هو الموجود، والثُبوتُ والتَحققُ والوُجودُ والكونُ ألفاظٌ مترادفةٌ، معناها بديهي التصور.**

ترجمہ: - اور شیٔ ہمارے نزدیک موجود کو کہتے ہیں۔ ثبوت، تحقق، وجود اور کون الفاظ مترادفہ ہیں اور ان کا مفہوم بدیہی

التصور ہے۔

تشریح

اس عبارت سے شارح نے شئ کے معنیٰ اور مفہوم کی تشریح کی ہے۔

فرماتے ہیں کہ ہمارے نزدیک یعنی عند الاشاعرہ شئ کا حقیقی معنیٰ موجود ہے تاہم معدوم پر بھی کبھی شئ کا اطلاق مجازاً ہوتا ہے۔ معتزلہ کا اس میں اختلاف ہے۔ عند المعتزلہ شئ کا اطلاق موجود و معدوم میں سے ہر ایک پر حقیقت ہے۔

معتزلہ اور اشاعرہ کے مابین مختلف فیہ مسائل میں سے ایک مسئلہ یہ بھی ہے کہ معدوم شئ ہے یا نہیں۔ عند الاشاعرہ معدوم شئ نہیں ہے جب کہ عند المعتزلہ معدوم بھی شئ ہے۔ در حقیقت یہ ایک لغوی بحث ہے۔ اس کا دار و مدار شیئیت کی تفسیر پر ہے۔ اشاعرہ کہتے ہیں کہ "شئ" موجود کو کہتے ہیں، جب کہ معتزلہ کا موقف یہ ہے کہ "شئ" معلوم کو کہتے ہیں اور معلوم موجود اور معدوم دونوں پر صادق ہوتا ہے۔ فریقین کے پاس اپنے اپنے موقف پر استدلال کے لیے دلیلیں موجود ہیں۔ آخر کتاب میں والمعدوم لیس بشیء کے تحت اس کی تفصیلی بحث آ رہی ہے۔

والثبوت والتحقق والوجود: -اس عبارت سے شارح یہ بتانا چاہتے ہیں کہ ہمارے نزدیک ثبوت، تحقق، وجود اور کون الفاظ مترادفہ ہیں۔ یعنی یہ سب متحد المعنیٰ ہیں، باعتبار معنیٰ اور مفہوم کے ان میں کوئی فرق نہیں، جب کہ معتزلہ کا موقف یہ ہے کہ ایسا نہیں ہے، بلکہ ثبوت وجود سے عام ہے، لہٰذا معدومات ممکنہ معتزلہ کے نزدیک خارج میں ثابت تو ہیں، لیکن موجود نہیں ہیں۔ معتزلہ کہتے ہیں کہ ثبوت نام ہے کسی چیز کا بغیر تحقق واقعی کے پایا جانا۔ یہ بحث بھی آخر کتاب میں آ رہی ہے۔

اس کے بعد شارح فرماتے ہیں کہ یہ سب کے سب بدیہی التصور ہیں، غایت ظہور کی وجہ سے ان کی تعریف ممکن نہیں ہے۔ ہاں از روئے لغت ان کی تفسیر ہو سکتی ہے۔ محققین یہ بھی کہتے ہیں کہ وجود کا بدیہی ہونا بھی بدیہیات میں سے ہے جس پر استدلال ممکن نہیں اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ وجود کا بدیہی ہونا نظری ہے، اس پر استدلال ممکن ہے۔ تفصیل کے لیے دیکھیے «نبراس»۔

☆☆☆☆

❋ **فإن قيل: فالحكم بثبوت حقائق الأشياء يكون لغواً، بمنزلة قولنا: الأمور الثابتة ثابتة، قلنا: إن المراد به أنَّ ما نعتقده حقائق الأشياء ونسميه بالأسماء من الإنسان والفرس والسماء والأرض أمور موجودة في نفس الأمر، كمايقال: واجب الوجود موجود۔**

ترجمہ: اگر کہا جائے کہ حقائق اشیا کے ثبوت کا حکم لغو ہے۔ ہمارے قول "الأمور الثابتة ثابتة" کے درجے میں ہے۔ تو ہم کہیں گے کہ "حقائق الاشیاء ثابتة" سے مراد یہ ہے کہ ہم جن حقائق اشیا کا اعتقاد کرتے ہیں اور ان کا کوئی نام رکھتے ہیں، مثلاً انسان، فرس، آسمان اور زمین یہ ایسے امور ہیں جو نفس الامر میں موجود ہیں، جیسے کہ بولا جاتا ہے واجب الوجود موجود۔

تشریح

فإن قيل: فالحكم: -اس عبارت سے شارح نے ایک اعتراض پیش کیا ہے جس کی تقریر یہ ہے کہ حقائق الاشیاء ثابتة ایک لغو کلام ہے، اس لیے کہ ماقبل سے واضح ہو گیا ہے کہ حقائق کی اشیا کی طرف اضافت، اضافت بیانیہ ہے۔ لہٰذا ماتن کا قول "حقائق الاشیاء ثابتة" "الاشیاء ثابتة" کے درجے میں ہے اور ماقبل سے یہ بھی واضح ہو چکا ہے کہ "شئ" موجود کے معنیٰ

میں ہے۔ لہٰذا اس رو سے اب "الاشیاء ثابتة" الموجود ثابت کے معنیٰ میں ہوگا۔ اور ماقبل میں یہ بھی واضح کر دیا گیا ہے کہ ثبوت اور وجود متحد المعنیٰ ہیں۔ لہٰذا اب لازم آئے گا کہ "الموجود ثابت" الثابتة ثابتة کے معنیٰ میں ہو جائے اور یہ ایک لغو کلام ہے اور غیر مفید ہے، اس لیے کہ صحتِ حمل کے لیے جہاں مصداق کے اعتبار سے موضوع اور محمول میں اتحاد ضروری ہے، وہیں حمل کے مفید ہونے کے لیے ضروری ہے کہ موضوع اور محمول متحد المعنیٰ نہ ہوں جب کہ یہاں پر موضوع (الثابتة) اور محمول (ثابتة) متحد المعنیٰ ہیں، لہٰذا حقائق الاشیاء ثابتة ایسے ہے جیسے کہا جائے الانسان انسان.

قلنا ان المراد به: -اس عبارت سے شارح مذکورہ اعتراض کا جواب پیش کرتے ہیں جس کی تقریر یہ ہے کہ حقائق الاشیاء ثابتة لغو کلام نہیں ہے، اس لیے کہ موضوع اور محمول متحد المعنیٰ نہیں ہیں۔ اس لیے کہ موضوع یعنی حقائق الاشیاء سے مراد امور معتقدہ ہیں اور محمول یعنی ثابتة سے مراد امور نفس الامری ہیں۔ لہٰذا اب قضیہ کا معنیٰ ہوگا کہ وہ امور جن کا ہم اعتقاد رکھتے ہیں وہ ایسے امور ہیں جو نفس الامر میں بھی موجود ہیں اور قضیہ کی شکل یہ ہوگی "ما نعتقده حقائق الاشياء امور موجودة في نفس الامر."

کمایقال: واجب الوجود موجود: -اس عبارت سے شارح نے تاویل مذکور کی صحت پر استدلال کیا ہے جس کی تقریر یہ ہے کہ "واجب الوجود موجود" یہ ایک قضیہ ہے جو بالاجماع مفید ہے، باوجود اس کے کہ اس میں موضوع (واجب الوجود) موجود کے معنیٰ میں ہے اور ایسے موجود کے معنیٰ میں ہے جس کا وجود ضروری ہے اور محمول (موجود) بھی موجود کے معنیٰ میں ہے اور یہ مفید اسی بنا پر ہے کہ اس کا معنیٰ یہی ہے کہ ما نعتقده واجب الوجود موجود في نفس الأمر یعنی جس واجب الوجود کا ہم اعتقاد رکھتے ہیں وہ نفس الامر میں موجود ہے، ایسا نہیں کہ ہم محض اس کے وجود کا اعتبار کرتے ہیں بلکہ اس کا وجود نفس الامری ہے اعتبار معتبر پر موقوف نہیں ہے، لہٰذا جب اس تاویل سے یہ (واجب الوجود موجود) مفید کلام ہے اور صحیح ہے تو حقائق الاشیاء ثابتة بھی تاویل مذکورہ سے صحیح ہوگا۔

☆☆☆☆☆☆

❋ **وهذا كلام مفيد ربما يحتاج إلى البيان، وليس مثل قولك: الثَّابتُ ثَابتٌ، ولا مثل قولنا: أنا أبو النجم وشعري شعري، على ما لا يخفى. وتحقيقُ ذلك أنَ الشَّيء قد يكون له اعتبارات مختلفة يكون الحكم عليه بشيء مفيداً بالنظر إلى بعض تلك الاعتبارات دون البعض، كالإنسان إذا أخذ من حيث أنه جسم ما كان الحكم عليه بالحيوانية مفيداً، وإذا أخذ من حيث أنه حيوان ناطق كان ذلك لغواً.**

ترجمہ: -حقائق الاشیاء ثابتة کلامِ مفید ہے، بیان کا بہت ہی کم محتاج ہے تمہارے قول "الثابت ثابت" یا ہمارے قول "أنا أبو النجم و شعري شعري" کی طرح نہیں ہے، جیسا کہ مخفی نہیں ہے۔ اس کی تحقیق یہ ہے کہ شئ کے مختلف اعتبارات ہوتے ہیں۔ بعض اعتبارات کے لحاظ سے اس پر کسی شئ کا حکم مفید ہوتا ہے، جب کہ بعض کے اعتبار سے حکم مفید نہیں ہوتا ہے۔ جیسا کہ انسان ہے کہ جب اس کے جسم ہونے کا لحاظ کیا جائے گا تو اس پر حیوانیت کا حکم صحیح ہوگا اور جب یہ لحاظ کیا جائے گا کہ انسان حیوانِ ناطق ہے تو اس پر حیوانیت کا حکم صحیح نہیں ہوگا۔

تشریح

وهذا كلام مفيد ربما يحتاج: -اس عبارت سے شارح یہ فرماتے ہیں کہ ماتن کا کلام "حقائق الاشياء ثابتة" کلامِ مفید ہے، بیان کا بہت کم محتاج ہے۔ الثابتة ثابتة کی طرح سے نہیں ہے، اس لیے کہ یہ مفید ہی نہیں ہے کیوں کہ اس میں موضوع اور محمول متحد المعنیٰ ہیں اور دونوں جانب سے وجود نفس الامری مراد ہے، اسی طرح ماتن کے کلام "أنا أبو النجم و شعري شعري" کی طرح سے بھی نہیں ہے۔ اس لیے کہ یہ بہت ہی زیادہ محتاج بیان ہے جب کہ ماتن کے کلام میں بیان اور تاویل کی حاجت کم ہے۔ شارح کی عبارت میں لف ونشر مرتب کی صنعت پائی جاتی ہے۔

واضح ہو کہ الثابتة ثابتة میں بھی تاویل مذکور ہو سکتی ہے، جب اس میں وہ تاویل کی جائے گی تو یہ بھی مفید کلام ہو جائے گا۔

أنا أبو النجم و شعري شعري:- ابوالنجم قدمائے اسلامیین میں ایک مشہور شاعر کا نام ہے۔ "شعري شعري" کا معنیٰ یہ ہے کہ اس وقت بھی میرا شعر جب کہ مجھ پر بڑھاپا طاری ہو گیا ہے میری جوانی کے زمانے کے شعر جیسا ہے جب کہ میری عقل متغیر نہیں ہوئی تھی اور یہ بھی تاویل کی گئی ہے کہ میرا شعر وہ میرا شعر ہے جو بلاغت میں مشہورِ زمانہ ہے۔

وتحقيق ذلك أنَ الشَّيء قد يكون له:- شارح اس عبارت سے ماقبل میں جو اعتراض اور جواب پیش کیا گیا ہے اس کی مزید تحقیق کرتے ہیں، فرماتے ہیں کہ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ شئ کے مختلف اعتبارات ہوتے ہیں، بعض اعتبار سے شئ پر کسی شئ کا حکم لگانا صحیح ہوتا ہے اور بعض اعتبار سے صحیح نہیں ہوتا جیسے کہ انسان ہے کہ اس میں جسم کی بھی حیثیت پائی جاتی ہے اور حیوان کی بھی تو جب انسان میں جسمیت کی حیثیت کا اعتبار کیا جائے گا اس پر حیوانیت کا حکم لگانا صحیح اور مفید ہوگا اور یہ تمہارے قول هذا الجسم حیوان کی طرح سے ہوگا اور جب انسان مین حیوانیت کی حیثیت کا اعتبار ہوگا تو اس پر حیوانیت کا حکم لگانا صحیح نہیں ہوگا اور کلام لغو ہو جائے گا اس لیے کہ یہ الحيوان الناطق حيوان کی طرح سے ہو جائے گا۔

اسی طرح حقائق میں بھی دو اعتبار ہیں۔ ایک ان کا معلوم ہونا اور ایک موجود ہونا۔ لہٰذا جب ان میں معلوم کی حیثیت ملحوظ ہوگی تو ان پر ثبوت کا حکم صحیح اور مفید ہوگا اور جب ان میں موجود کی حیثیت کا اعتبار کیا جائے گا تو ان پر ثبوت کا حکم لغو ہو جائے گا۔

☆☆☆☆☆

❊ **والعِلمُ بِهَا أي بالحقائق من تصوراتها والتصديق بها وبأحوالها. مُتَحَقِّقٌ، وقيل: المراد العلم بثبوتها؛ للقطع بأنه لا علم بجميع الحقائق. والجواب: أن المراد الجنس رداً على القائلين بأنه لا ثبوت لشيء من الحقائق ولا علم بثبوت حقيقة ولا بعدم ثبوتها.**

ترجمہ:- اور حقائقِ اشیا کا علم یعنی ان کے تصورات اور فی نفسہ ان کے وجود اور ان کے احوال کی تصدیق متحقق ہے اور کہا گیا ہے کہ العلم بها سے مراد ثبوت اشیا کا علم ہے اس کے یقینی ہونے کی وجہ سے کہ جمیع اشیا کا علم نہیں ہے، اور جواب یہ ہے کہ الحقائق سے مراد جنس ہے ان پر رد کرنے کے لیے جو اس کے قائل ہیں کہ اشیا میں سے کسی بھی شئ کا ثبوت نہیں ہے اور نہ ہی ثبوت شئ اور عدم ثبوتِ شئ کا ہی علم ہے۔

تشریح

والعلم بها أي بالحقائق:- علم پر جو الف لام داخل ہے وہ استغراقی ہے اور مدخول سے اس کی دونوں قسمیں تصور اور

تصدیق مراد ہیں اور حقائق پر جولام داخل ہے وہ بھی استغراقی ہے۔ ماقبل میں اس کی وضاحت ہو چکی ہے کہ حقائق سے اشیا مراد ہیں لہٰذا عبارت کا مطلب یہ ہوگا کہ جمیع اشیا کا علم خواہ ان کا تعلق تصور سے ہو یا تصدیق سے ہو، متحقق اور ثابت ہے، اسی طرح جمیع اشیا کے وجود نفس الامری اور ان کے احوال مثلاً حدوث وامکان، اعیان واعراض وغیرہ کی تصدیق متحقق اور نفس الامر میں ثابت ہے۔

علم پر جولام داخل ہے اسے استغراق پر محمول اس لیے کیا جائے گا کہ اس عبارت سے ماتن کا مقصد دراصل "لاادریہ" پر رد کرنا ہے، جن کا خیال باطل یہ ہے کہ ہمیں کسی بھی شئ کے ثبوت یا عدم ثبوت کا جزم ویقین نہیں ہے، ہمیں ثبوت شئ اور عدم ثبوت شئ میں شک ہے بلکہ اس شک میں بھی ہمیں شک ہے تو ماتن نے والعلم بھا سے ان پر رد کیا ہے کہ ایسا نہیں ہے بلکہ جمیع اشیا کا علم نفس الامر میں ثابت ہے۔

وقیل: المراد العلم بثبوتھا:- اس عبارت سے شارح فرماتے ہیں کہ اس مقام پر بعض ناقدین کی جانب سے یہ کہا گیا ہے کہ عبارت میں ثبوت کا لفظ مقدر ماننا ضروری ہے، اس لیے کہ حقائق الاشیا میں اشیا پر جولام داخل ہے وہ استغراقی ہے، لہٰذا اگر مضاف ثبوت کو مقدر نہیں مانا جائے گا تو عبارت کا مفہوم یہ ہوگا کہ ہر ہر شئ کا علم متحقق ہے اور ظاہر ہے کہ یہ نفس الامر کے خلاف ہے۔ اور جب ثبوت کا لفظ مقدر مان لیا جائے گا تو اب کوئی خرابی لازم نہیں آئے گی۔ دونوں میں فرق بالکل واضح ہے، اس لیے کہ پہلی صورت میں معنیٰ ہوگا، علم بجمیع الاشیاء یعنی ہر ہر شئ کا علم جو علم تفصیلی کو مستلزم ہے اور ثبوت کی تقدیر کی صورت میں معنیٰ ہوگا علم بثبوت جمیع الاشیاء یعنی جمیع اشیا کے ثبوت کا علم، جس میں علم اجمالی پایا جاتا ہے۔ علمت بجمیع الاشیاء اور علمت بثبوت جمیع الاشیاء میں فرق بالکل واضح ہے، اول کا تحقق بغیر ہر ہر شئ کی معرفت کے نہیں ہوگا، جب کہ ثانی میں ایسا نہیں ہے۔

والجواب: أن المراد الجنس:- شارح اس عبارت سے اعتراضِ مذکورہ کا جواب پیش کرتے ہیں۔ فرماتے ہیں کہ اشیا پر جولام داخل ہے وہ استغراقی نہیں ہے۔ بلکہ وہ جنسی ہے اور مدخول سے مراد جنس اشیا ہے، لہٰذا عبارت کا معنیٰ ہوگا "جنس حقائق الاشیاء ثابتة" یا یہ معنیٰ ہوگا کہ اشیا کی جنس کا علم ثابت ہے۔ اب عام ازیں کہ جنس کا تحقق اشیا کے بعض افراد کے ضمن میں ہو یا کل افراد کے ضمن میں ہو، کل افراد کے ضمن میں ہو جب بھی بعض اشیا کا علم یا ان کی جنس ثابت ہوگی اور اگر بعض افراد کے ضمن میں ہو جب بھی بعض اشیا کی جنس یا علم ثابت ہوگا، اور چوں کہ جنس اشیا بھی اشیا میں سے ہے، لہٰذا موجبہ جزئیہ کا قضیہ "بعض جنس الاشیاء ثابتة" ثابت ہوگا اور سوفسطائیہ کا سالبہ کلیہ "لا شيء من الاشیاء بثابتٍ" اور "لا شيء من العلم بثبوت الاشیاء ثابت" باطل ہو جائے گا اور ثبوت اشیا اور عدم ثبوت اشیا کے منکرین کا رد ہوگا، اور یہی مقصودِ کلام ہے۔

☆☆☆☆☆

❊ خلافاً للسوفسطائية فإنَّ منهم مَنْ ينكرُ حقائق الأشياء، ويزعم أنها أوهام وخيالات باطلة، وهم العنادية، ومنهم مَنْ ينكر ثبوتها ويزعم أنها تابعة للاعتقاد، حتى إن اعتقدنا الشيء جوهراً فجوهر أو عرضاً فعرض أو قديماً فقديم أو حادثاً فحادث وهم العِندية، ومنهم من ينكر العلم بثبوت شيء ولا ثبوته، ويزعم أنه شاك وشاك في أنه شاك وهلم جرا، وهم اللاأدرية.

ترجمہ:- برخلاف سوفسطائیہ کے تو ان میں بعض وہ ہیں جو عین شئ کے ہی منکر ہیں اور گمان یہ کرتے ہیں کہ اشیا اوہام

اور خیالاتِ باطلہ ہیں۔ یہ عنادیہ ہیں۔ اور بعض وہ ہیں جو اشیا کے ثبوتِ واقعی کا انکار کرتے ہیں، اور گمان یہ کرتے ہیں کہ اشیا اعتقاد کے تابع ہیں، یہاں تک کہ ہم اگر کسی شئ کے جوہر ہونے کا اعتقاد کرلیں تو وہ جوہر ہے، عرض کا اعتقاد کرلیں تو وہ عرض ہے، قدیم کا اعتقاد کرلیں تو وہ قدیم ہے، حادث کا اعتقاد کرلیں تو وہ حادث ہے، یہ عندیہ کہلاتے ہیں۔ اور بعض وہ ہیں جو ثبوتِ شئ اور عدم ثبوت شئ کے علم کا انکار کرتے ہیں اور گمان یہ کرتے ہیں کہ اس میں ہمیں شک ہے بلکہ شک میں بھی شک ہے۔ اسی طرح یہ سلسلہ آگے بڑھے گا اور یہ لوگ لاادریہ ہیں۔

تشریح

خلافاللسوفسطائية: -ابھی ابھی شارح نے یہ بتایا ہے کہ جمیع اشیا اپنے وجود نفس الامری کے ساتھ متحقق ہیں اور ان کا علم بھی ہے، اب اس میں سوفسطائیہ کا جو اختلاف ہے اس کی توضیح کرتے ہیں۔

بعض حضرات کا یہ خیال ہے کہ سوفسطائیہ حمقاے فلاسفہ کی ایک جماعت ہے۔ محقق نصیر الدین طوسیؔ کا موقف یہ ہے کہ اس مذہب کے متبعین نہیں پائے جاتے ہیں، تاہم ہر وہ شخص جو اپنے موقف پر غلط طریقے سے استدلال کرے اسے سوفسطائی کہا جائے گا۔

شارح فرماتے ہیں کہ سوفسطائیہ تین طبقے میں بٹے ہوئے ہیں۔ **(۱) عنادیہ** - یہ جمیع اشیا کے ثبوت نفس الامری کا انکار کرتے ہیں، اور یہ کہتے ہیں کہ تمام اشیا زمین، آسمان، چاند، سورج وغیرہ وغیرہ ان کا نفس الامر میں کوئی وجود نہیں ہے۔ یہ سب اوہام اور خیالات باطلہ ہیں، حتیٰ کہ یہ ذات واجب تعالیٰ اور انبیا و رسل کے بھی معترف نہیں ہیں۔ یہ چوں کہ عناداً حق کا انکار کرتے ہیں، یا بلا وجہ حق سے انحراف کرتے ہیں اس لیے انھیں عنادیہ کہا جاتا ہے۔ **(۲) عندیہ** - یہ اشیا کے ثبوت نفس الامری کے منکر ہیں۔ تاہم یہ اشیا کے ثبوت اعتقادی کے معترف ضرور ہیں۔ یہ لوگ کہتے ہیں کہ ساری چیزیں ہمارے اعتقاد کے تابع ہیں، جس کے بارے میں ہم جوہر اعتقاد کرلیں تو وہ جوہر ہے، عرض کا اعتقاد کرلیں تو عرض ہے، قدیم کا اعتقاد کرلیں تو قدیم ہے، حادث کا اعتقاد کرلیں تو حادث ہے۔ گویا کہ ان کے نزدیک جوہر فی نفسہ جوہر نہیں ہے، عرض فی نفسہ عرض نہیں ہے، اسی قیاس پر، چوں کہ یہ لوگ اشیا کو معتقد کے اعتقاد کے تابع قرار دیتے ہیں اس لیے انھیں عندیہ کہا جاتا ہے۔ **(۳) لاادریہ** - یہ ثبوت شئ اور عدم ثبوت شئ کے علم اور جزم کے منکر ہیں، اور اس کے قائل ہیں کہ ہمیں ثبوت شئ اور عدم ثبوت شئ کسی کا علم نہیں ہے، بلکہ ہمیں اس میں شک ہے، یہاں تک کہ جب ان سے کہا جاتا ہے کہ تم شک کا اعتراف کرتے ہو، حالاں کہ یہ بھی ایک حقیقت ہے، تو جواب دیتے ہیں کہ ہمیں شک میں بھی شک ہے اور اس شک میں بھی شک ہے۔ چوں کہ یہ لوگ کہتے ہیں کہ ہمیں کچھ معلوم نہیں ہے اس لیے انھیں لاادریہ کہا جاتا ہے۔ شارح نے اپنے قول والعلم بها متحقق سے اسی طبقے کا رد کیا ہے، جب کہ حقائق الاشياء ثابتة سے عنادیہ اور عندیہ کا رد کیا ہے۔

☆☆☆☆☆

❊ ولنا تحقيقاً: أنَّا نجزمُ بالضرورة بثبوت بعض الأشياء بالعَيان، وبعضها بالبيان وإلزاماً: أنه إنْ لم يتحقق نفي الأشياء فقد ثبت، وإن تحقق، فالنفي حقيقة من الحقائق لكونه نوعاً من الحكم، فقد ثَبتَ شيءٌ من الحقائق، فلم يصح نفيها على الإطلاق. ولا يخفى أنه إنما يتم على العِنَادِيَة.

ترجمہ: ۔ہمارا تحقیقی جواب یہ ہے کہ ہم بداہتاً بعض اشیا کے ثبوت کا مشاہدے سے اور بعض کا دلیل سے یقین کرتے ہیں اور الزامی جواب یہ ہے کہ اگر نفی اشیا متحقق نہیں ہے تو اشیا کا ثبوت متحقق ہوگا اور اگر اشیا کی نفی متحقق ہوگی تو نفی اشیا بھی حقائق میں سے ایک حقیقت ہے، کیوں کہ یہ بھی حکم کی ایک قسم ہے تو اشیا میں سے ایک شئ ثابت ہوگئی تو اشیا کی علی الاطلاق نفی صحیح نہیں ہوگی اور مخفی نہیں ہے کہ یہ دلیل صرف عنادیہ پر تام ہوگی۔

تشریح

ولنا تحقیقاً: أنا نجزمُ: ۔اس عبارت سے شارح نے سوفسطائیہ کے فاسد مزعومات کا جواب پیش کیا ہے، جواب سے پہلے یہ جان لینا چاہیے کہ جواب دو طرح سے دیا جاتا ہے۔ تحقیقی اور الزامی دلیل جن مقدمات پر مبنی ہے وہ اگر مستدل کے نزدیک مسلّم ہیں تو ایسی دلیل سے جو جواب دیا جاتا ہے وہ تحقیقی جواب کہلاتا ہے اور اگر مقدمات دلیل عند الخصم تو مسلّم ہیں، لیکن مستدل کے نزدیک غیر مسلّم ہیں تو ایسی دلیل سے جو جواب دیا جاتا ہے اسے الزامی جواب کہا جاتا ہے۔ تحقیقی جواب سے تحقیقِ حق اور الزامِ خصم (مقابل کو چپ کر دینا) دونوں مطلوب ہوتا ہے جب کہ الزامی سے فقط الزام خصم مقصود ہوتا ہے۔

شارح نے سوفسطائیہ کے باطل مزعومات کا تحقیقی اور الزامی دونوں طرح سے رد کیا ہے۔

تحقیقی جواب:۔ تحقیقی جواب یہ ہے کہ بعض اشیا کے ثبوت کا علم ہمیں رویتِ بصری یعنی مشاہدے سے ہے، جیسے زمین، آسمان، چاند، سورج وغیرہ۔ جب کہ بعض اشیا کا علم دلیل سے ہے جیسے وجود واجب تعالیٰ کا علم۔ (شارح نے مشاہدے یا دلیل سے ثبوت اشیا کے علم و جزم پر جو استدلال کیا ہے اسے بداہت کے حوالے کر دیا ہے) لہٰذا معلوم ہوا کہ اشیا کا ثبوت نفس الامری اور ان کا علم متحقق ہے۔

الزامی جواب:۔ جواب سمجھنے سے پہلے یہ ذہن نشین کر لینا چاہیے کہ اجتماع نقیضین کی طرح سے ارتفاعِ نقیضین بھی محال ہے۔

فرماتے ہیں کہ نفی شئ یا تو ثابت ہوگی یا نہیں اگر نہیں تو پھر شئ ثابت ہوگی، کیوں کہ ارتفاع نقیضین (شیء و لا شیء) محال ہے اور اگر نفی شئ ثابت ہوگی تو نفی شئ بھی تو ایک حقیقت اور شئ ہے لہٰذا شیء من الاشیاء کا ثبوت پایا جائے گا۔ لہٰذا اشیا کی علی الاطلاق نفی نہیں ثابت ہوگی۔ لہٰذا سوفسطائیہ کا سالبہ کلیہ لا شیء من الاشیاء بثابت صادق نہیں ہوگا،

چوں کہ اس دلیل سے خصم کو تو خاموش کیا جا سکتا ہے لیکن مطلوب ثابت نہیں ہوتا، کیوں کہ ہمارا مطلوب ثبوتِ شئ ہے نہ کہ نفی شئ ہے اس لیے اس دلیل کو الزامی دلیل کہا گیا ہے۔

ولا یخفی انه انما یتم علی العنادیة: ۔اس عبارت سے شارح یہ فرماتے ہیں کہ یہ دلیل صرف عنادیہ پر تام ہوگی جو اشیا کے ثبوت نفس الامری کے منکر ہیں، لیکن عندیہ اور لاادریہ پر اس سے حجت نہیں قائم ہو پائے گی۔ عندیہ پر اس لیے کہ وہ لوگ یہ کہہ دیں گے کہ یہ دلیل تمہارے نزدیک صحیح ہوگی، ہمارے نزدیک باطل ہے، اس لیے کہ ہم اس کی صحت کا اعتقاد نہیں رکھتے اور لاادریہ کی تو چاندی ہے وہ کہہ دیں گے کہ ہمیں اس کی صحت میں شک ہے بلکہ شک میں بھی شک ہے۔ چہ بوالعجبی است۔

☆☆☆☆☆

❋ قالوا: الضروریات منها حسیات، والحسُّ قد یغلط کثیراً، کالأحول یری الواحد اثنین، والصفراوی قد یجد الحلو مراً. ومنها بدیهیات، وقد تقع فیها اختلافات، وتعرض بها شبهة یفتقر فی حلها إلی أنظار دقیقة، والنظریات فرع الضروریات، ففسادها فسادها، ولهذا کثر فیها اختلاف العقلاء.

ترجـــمہ: -سوفسطائیہ نے کہا ہے کہ ضروریات میں سے حسیات ہیں اور حس کبھی غلطی کر جاتا ہے جیسے احول (بھینگا) ایک شئ کو دو دیکھتا ہے اور صفراوی (مزاج آدمی) میٹھے کو کڑوا پاتا ہے اور ضروریات میں سے بدیہیات بھی ہیں، ان میں بھی کبھی اختلافات واقع ہو جاتے ہیں اور ایسے شبہات لاحق ہو جاتے ہیں جن کے حل میں باریکی سے نظر کرنے کی حاجت پڑتی ہے اور نظریات ضروریات کی فرع ہیں تو ضروریات کا فساد نظریات کا فساد ہے یہی وجہ ہے کہ عقلا میں اکثر اختلافات ہو جاتے ہیں۔

تشریـــــــــــــح

قالوا: الضروریات منها حسیات: -یہاں سے سوفسطائیہ کی دلیلیں شروع ہو رہی ہیں اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ یہ لاادریہ کی دلیل ہے البتہ اس میں کچھ عندیہ کی دلیل کی بھی جھلک پائی جاتی ہے۔ بحث سمجھنے سے پہلے یہ جان لینا چاہیے کہ علم کی اولاً دو قسمیں ہیں ضروری اور نظری۔ پھر ضروری کی سات قسمیں ہیں، جن میں پہلی قسم کو بدیہیات اور دوسری کو حسیات سے تعبیر کیا جاتا ہے، بدیہیات کو اولیات بھی کہتے ہیں، اس میں عقل محض تصور طرفین سے حکم لگا دیتی ہے، جیسے الکل اعظم من الجزء اور حسیات میں حواس ظاہرہ سے شئ کا حصول ہوتا ہے جیسے النار حارۃ اور تیسری قسم وجدانیات ہے جس میں حواسِ باطنہ سے شئ کا حصول ہوتا ہے جیسے خوشی اور غم، کبھی قسم ثانی اور ثالث کو ایک ہی قسم قرار دیا جاتا ہے اور اس کو مشاہدات کہا جاتا ہے اور کبھی دونوں قسموں کا نام حسیات رکھا جاتا ہے۔ مزید چار قسمیں یہ ہیں، فطریات، تجربیات، حدسیات، متواترات۔

اس تفصیل کے بعد اب سوفسطائیہ کا استدلال ملاحظہ ہو، سوفسطائیہ کہتے ہیں کہ ضروریات میں سے حسیات بھی ہیں، جس میں ایک حاسۂ بصر ہے اور ایک حاسۂ ذوق ہے۔ ان دونوں کا حال یہ ہے کہ ان سے اکثر اشیا کے ادراک میں غلطیاں واقع ہو جایا کرتی ہیں، جیسے اَحول ایک شئ کو دو دیکھا کرتا ہے اور صفراوی مزاج شخص میٹھے کو کڑوا محسوس کرتا ہے۔

واضح ہو کہ اخلاطِ اربعہ میں سے ایک خلط کا نام صفرا ہے، جسے عام بول چال میں پت کہا جاتا ہے، اس کا رنگ زرد ہوتا ہے اور مزہ سخت کڑوا ہوتا ہے۔ جب آدمی پر صفرا غالب ہو جاتا ہے تو اس کا اثر زبان پر بھی پڑتا ہے، جس کی بنا پر صفراوی شخص جب کوئی میٹھی چیز چکھتا ہے تو اسے کڑوی معلوم ہوتی ہے۔ دیکھیے ہماری کتاب «مخزن طب، بحث اخلاط» ص:۲۸۔

اور بدیہیات میں بھی اکثر عقلا کے مابین اختلاف پایا جاتا ہے، کسی قضیہ کے بارے میں بعض عقلا بداہت کا دعویٰ کرتے ہیں، تو دوسرے نظریت کا حکم لگا دیتے ہیں۔ بعض تو اسے باطل تک قرار دے دیتے ہیں جیسے معتزلہ کہتے ہیں الانسان خالق لافعاله بالبداهة جب کہ اشاعرہ اسے باطل قرار دیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ بندوں کے افعال کا خالق اللہ تعالیٰ ہے اور بسا اوقات بدیہیات پر ایسے شبہات پیدا ہو جاتے ہیں، جنھیں نظر دقیق ہی سے حل کیا جا سکتا ہے اور نظریات کا حال یہ ہے کہ یہ ضروریات کی فرع ہوتی ہیں، بایں معنیٰ کہ نظریات کا سلسلہ اکتساب بدیہی اور ضروری پر منتہی ہوتا ہے اور ایسا ہونا ضروری بھی ہے، ورنہ تسلسل لازم آئے گا، جو کہ محال ہوتا ہے اور ظاہر ہے کہ اصل کا اختلاف فرع کے اختلاف کو مستلزم ہے، یہی وجہ ہے کہ نظریات میں عقلا کے مابین کثیر اختلافات پائے جاتے ہیں، ایک عاقل کہتا ہے کہ عالم قدیم ہے، جب کہ دوسرا حدوث عالم کا مدعی ہے اور جب حال یہ ہے تو ایصال الی الحق کیسے ہو سکتا ہے اور حقائق اشیا کا ثبوت نفس الامری اور اشیا کا علم و یقین کیوں کر ہو سکتا ہے۔

☆☆☆☆☆

❊ قلنا: غَلَطُ الحِسّ في البعض لأسباب جزئية لا ينافي الجزم بالبعض بانتفاء أسباب الغلط، والاختلافات في البديهي لعدم الألف والعادة أو لخفاء في التصور لا ينافي البداهة، وكثرة الاختلاف لفساد الأنظار لا تنافي حقية بعض النظريات والحقُ أنه لا طريق إلى المناظرة معهم، خصوصاً مع اللاأدرية، لأنهم لا

يعترفون بمعلومٍ ليثبت به مجهول، بل الطَّريق تعذيبهم بالنار، ليعترفوا أو يحترقوا.

ترجمہ: -ہم کہیں گے کہ بعض محسوسات میں، حس کا غلطی کر جانا مخصوص اسباب کی بنا پر ہے، جو بعض محسوسات میں اسباب غلط کے نہ پائے جانے سے یقین کے منافی نہیں ہے اور بدیہی میں اختلافات قضیہ کے معنیٔ مستعمل فیہ میں استعمال کی عادت نہ ہونے اور غیر مانوس ہونے کی بنا پر ہے یا تصور (طرفین) کے خفا کی وجہ سے ہے جو بداہت کے منافی نہیں ہے اور کثرتِ اختلاف فاسد نظر کی بنا پر ہے جو بعض نظریات کے حق ہونے کے منافی نہیں ہے اور حق تو یہ ہے کہ ان سے مناظرہ کی کوئی شکل نہیں ہے بالخصوص لاادریہ سے، اس لیے کہ یہ کسی بھی معلوم شئ کا اعتراف نہیں کرتے، جس سے کسی مجہول کو ثابت کیا جاسکے، بلکہ ان سے مناظرے کی شکل یہی ہے کہ انھیں آگ میں ڈال دیا جائے، اب یا تو یہ وجودِ نار کا اعتراف کرلیں گے یا پھر جل جائیں گے۔

تشریح

قلنا: غَلَطُ الحِسِّ في البعض: -اس عبارت سے شارح سوفسطائیہ کے استدلال کا جواب پیش کرتے ہیں، فرماتے ہیں کہ حس جو بعض محسوسات کے ادراک میں غلطیاں کر بیٹھتا ہے تو اس کی کچھ مخصوص وجہیں ہوتی ہیں، جیسا کہ ابھی ہم نے صفراوی مزاج شخص کے بارے میں بتایا کہ صفرا کے غالب آجانے کی وجہ سے میٹھی چیز کا ذائقہ کڑوا معلوم ہوتا ہے اور جیسے کہ اَحول ایک کو دو دیکھتا ہے، اس کی خاص وجہ یہ ہے کہ اس کے مجمع النور میں جہاں دماغ سے نکلے ہوئے دونوں عصب ملتے ہیں، کچھ سقم پیدا ہو جاتا ہے۔ دونوں عصب بجائے ایک دوسرے سے پورے طور سے مل کر سمت مخالف کی آنکھ میں جانے کے سمت موافق میں ہی چلے جاتے ہیں، جس کی بنا پر مرئی صورت کا دو محل میں انتقاش ہو جاتا ہے، اس بنا پر بھینگے شخص کو ایک چیز دو دکھائی دیتی ہے، ایسا بعض اطبا کے نزدیک ہے، لیکن یہ اس کے منافی نہیں ہے کہ وہ اشخاص جو ان عوارضات سے محفوظ ہیں انھیں میٹھی چیز میٹھی ہی معلوم ہو اور ایک ایک ہی دکھائی دے، ہلکی بدلی میں چاند جب جھلکتا ہے تو بھاگتا ہوا معلوم ہوتا ہے۔ اگر بدلیاں نہ ہوں تو ایسا نہیں معلوم ہوگا، اس کی بہت ساری مثالیں ہیں اور بدیہیات میں اختلاف یا تو اس بنا پر ہوتا ہے کہ اس میں جو حکم ہوتا ہے وہ بعض اشخاص کے اعتبار سے غیر مانوس ہوتا ہے جسے وہ نہ تو سنے ہوتے ہیں، اور نہ ہی ان کی توجہ کبھی ان کی طرف ہوئی ہوتی ہے، جیسے کفار اپنے عقائد باطلہ سے مانوس ہوتے ہیں، لیکن اسلامی عقائد سے مانوس نہیں ہوتے۔ لہٰذا ان پر جب کبھی ایسا کوئی قضیہ پیش کیا جائے گا جو بدیہی اسلامی عقیدے پر مشتمل ہوگا، تو ان کی بصیرت میں جو مرض ہے اس کی بنا پر وہ حق کا انکار کردیں گے اور کبھی ایسا ہوتا ہے کہ حکم تو بدیہی ہوتا ہے، اس کے اطراف نظری ہوتے ہیں تو ناظر تصور طرفین میں خطا کر جاتا ہے، لیکن اگر وہ تصور طرفین کرلے تو وہ خطا سے بچ جاتا ہے جیسے الممکن محتاج إلی المؤثر لا مکانہ لہٰذا یہ بداہتِ حکم کے منافی نہیں ہے۔

اور نظریات میں جو اختلافات ہوتے ہیں تو اس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ نظر و فکر کے جو قوانین ہیں، مقدمات کے جو ضابطے ہیں، صحت نتیجہ کی جو شرائط ہیں، ناظر ان کا پاس ولحاظ اور ان کی رعایت نہیں کرتا ہے، اس بنا پر وہ نتیجہ نکالنے میں غلطی کر بیٹھتا ہے جو مرتب مصیب سے اختلاف کا موجب ہو جاتا ہے۔

حق بات تو یہ ہے کہ سوفسطائیہ سے مناظرہ کیا ہی نہیں جاسکتا، بالخصوص لاادریہ سے، کیوں کہ جب یہ کسی چیز کا اعتراف ہی نہیں کرتے تو انھیں اعترافِ حق کیسے کرایا جاسکتا ہے۔ ہاں ایک راستہ ضرور ہے کہ انھیں آگ میں ڈال دیا جائے اور پوچھا جائے کہ آگ کا وجود ہے یا نہیں۔ اگر اعتراف کرلیں فحصل المطلوب و المقصود اور اگر اعتراف نہ کریں تو پھر آگ میں چھوڑے رکھا جائے تاکہ نہ رہے بانس نہ بجے بانسری۔

❊ وسوفسطا: اسم للحكمة المموهة والعلم المزخرف، لأن سوفا معناه العلم والحكمة، واسطا معناه المزخرف والغلط، ومنه اشتقت السفسطة، كما اشتقت الفلسفة من فيلاسوف، أي محب الحكمة.

ترجمہ:-اور سوفسطا حکمتِ باطلہ اور علمِ باطل کا نام ہے، اس لیے کہ سوف بمعنیٰ علم و حکمت ہے اور اسطا بمعنیٰ ملمع کاری اور غلط ہے۔ اسی سے سفسطہ مشتق ہے جیسے کہ فلسفہ فیلاسوف بمعنیٰ محب الحکمۃ سے مشتق ہے۔

تشریح

سوفسطا:-بضم السين وفتح الفاء، یونانی زبان کا لفظ ہے، حکمتِ باطلہ کے معنیٰ میں مستعمل ہے۔

اسم للحكمة المموهة:- المموهة، بتشديد الواو المفتوح، تمويه سے ماخوذ ہے اور تمويه، ماہ سے مشتق ہے جو کہ ماء کی اصل ہے اور لغوی معنیٰ سونے کا پانی چڑھانا، پھر اس کو معنیٰ لغوی سے تزئین باطل کے معنیٰ میں نقل کیا گیا ہے۔ جیسے لکڑی یا لوہے پر سونے کا پانی چڑھا دیا جائے تو وہ سونا معلوم ہوتا ہے۔ اسی طرح جب باطل پر حق کی ملمع کاری کردی جائے تو حق جیسا لگتا ہے۔

والعلم المزخرف:-حکمت مموهه کا عطف تفسیری ہے. زُخْرُفْ، بضم الزاء المعجمة والراء المهملة، سے مشتق ہے، لغوی معنیٰ سونا، یہاں پر باطل جو حق کے لبادے میں ہو، اس معنیٰ میں مستعمل ہے۔

لہٰذا اب سوف کا معنیٰ ہوا علم و حکمت اور اسطا کا معنیٰ ہوا باطل اور غلط اور جب دونوں کو مرکب کیا گیا تو سوفسطا ہوا اور معنیٰ حکمتِ باطلہ ہوا، پھر اسے معرّب کرنے کے بعد اس سے سفسطہ کا اشتقاق ہوا، جیسے کہ فلسفہ فیلاسوف سے مشتق ہے، فیلا، یونانی زبان میں محب کو کہتے ہیں اور سوف ایک مخصوص علم کا نام ہوا۔ لہٰذا فیلاسوف کا معنیٰ ہوا محب الحکمۃ۔

صاحبِ سفسطہ کو سوفسطائی کہا جاتا ہے، اصطلاحِ منطق میں سفسطہ اس قیاس کو کہتے ہیں جو ایسے وہمیات کاذبہ سے مرکب ہو جن کو وہم نے گڑھ رکھا ہو۔

چوں کہ عنادیہ، عندیہ اور لاادریہ اپنے باطل نظریات اور فاسد معتقدات پر حق کی ملمع کاری کر رکھے ہیں اور خود بھی فریب کے شکار ہیں اور دوسرے کو فریب دیتے ہیں، اسی لیے ان کو سوفسطائی کہا جاتا ہے۔

☆☆☆☆☆

❊ وأسبَابُ العِلْمِ وهو صِفَةٌ يتجلى بها المذكورُ لِمَنْ قامت هي به، أي يتضح ويظهر ما يذكر، ويمكن أن يعبر عنه موجوداً كان أو معدوماً، فيشمل إدراك الحواس وإدراك العقل من التصورات والتصديقات اليقينية وغير اليقينية، بخلاف قولهم: صفة توجب تمييزاً لا يحتمل النقيض، فإنَّه وإنْ كان شاملاً لإدراك الحواس بناء على عدم التقييد بالمعاني، وللتصورات بناء على أنها لا نقائض لها على ما زعموا، لكنه لا يشمل غير اليقينيات من التصديقات. هذا ولكن ينبغي أن يحمل التجلِّي على الانكشاف التام الذي لا يشمل الظن، لأنَّ العلم عندهم مقابل للظن.

ترجمہ:-اور اسباب علم۔ علم وہ صفت ہے جس سے مذکور اس پر روشن ہو جائے، جس کے ساتھ وہ صفتِ علم قائم ہے، یعنی مذکور ظاہر اور واضح ہو جائے اور اس کی تعبیر ممکن ہو، موجود ہو، یا معدوم تو یہ حواس کے ادراک اور عقل کے ادراک کو شامل ہے۔ تصورات اور تصدیقات یقینیہ اور غیر یقینیہ کو برخلاف ان کے قول کے جو علم کی تعریف اس طرح کرتے ہیں کہ علم وہ صفت ہے جو

اس طرح تمیز واجب کردے کہ نقیض کا احتمال نہ رہے۔ یہ اگرچہ حواس کے ادراک کو شامل ہے مگر نفی سے عدم تقیید کی بنا پر اور تصورات کو شامل ہے اس پر بنا کرتے ہوئے کہ تصورات کی نقیض نہیں ہے، جیسا کہ بعض لوگوں نے گمان کیا ہے۔ لیکن یہ تعریف غیر یقینی تصدیقات کو شامل نہیں ہے۔ لیکن مناسب یہ ہے کہ تجلی کو اس انکشاف تام پر محمول کر لیا جائے جو ظن کو شامل نہیں ہوتا، اس لیے کہ علم عندالاشاعرہ ظن کا مقابل ہے۔

تشریح

مباحثِ علم:۔علم کے مباحث میں اس قدر تفصیلات ہیں کہ اگر انھیں مختصراً بھی ذکر کیا جائے تو اس کے لیے خاصا وقت درکار ہے۔ تشریح عبارت سے پہلے ہم یہاں پر «نبراس» کے حوالے سے مختصراً ان مباحث کو سمیٹنے کی کوشش کر رہے ہیں۔

عندالمتکلمین علم کے اقسام:۔متکلمین کے نزدیک علم وادراک کی چار قسمیں ہیں:

قسم اول «احساس»:۔خواہ اس کا تعلق بصر سے ہو یا سمع سے ہو یا ذوق شم اور لمس سے۔ یہ قسم تین شرطوں سے مشروط ہے۔(۱) امورِ مادیہ کا حاسہ کے پاس موجود ہونا (۲) مخصوص ہیئت سے امور مادیہ کا اتصاف (۳) امورِ مادیہ کا امورِ جزئیہ ہونا۔

قسم ثانی «تخیل»:۔مادی چیز کا حواسِ ظاہرہ سے غائب ہونے کے بعد مخصوص ہیئت کے ساتھ ادراک کرنا، قسم اول کی شرط اول سے یہ قسم خالی ہوتی ہے۔

قسم ثالث «توہم»:۔ایسے معانی جزئیہ کا ادراک جو غیر محسوس ہوتے ہیں اور امور مادیہ میں پائے جاتے ہیں۔ قسم اول کی شرط اول اور شرطِ ثانی سے بھی یہ قسم خارج ہوتی ہے۔

قسم رابع «تعقل»:۔مجرد عن المادہ شئ کا ادراک جیسے کلیات کا ادراک، یہ قسم اول کی تینوں شرطوں سے خالی ہوتی ہے۔

حکما کا موقف: حکما کہتے ہیں کہ احساس حواسِ ظاہرہ کے ادراک کا نام ہے، تخیل اور توہم حواسِ باطنہ کے ادراکات ہیں، جب کہ تعقل عقل کے ادراک کا نام ہے، جو کہ نفس ناطقہ کی صفت ہے، حکما کہتے ہیں کہ جزئیات کا ادراک نفس ناطقہ بغیر حواس کے توسط کے نہیں کر سکتا جب کہ متکلمین کا موقف یہ ہے کہ اول کا ادراک حواس سے ہوتا ہے اور باقی کا عقل سے، کیوں کہ یہ لوگ حواس باطنہ کے منکر ہیں۔

عندالحکما علم کے اقسام: حکما کے نزدیک علم کی دو قسمیں ہیں، تصور اور تصدیق۔ پھر تصدیق کی چار قسمیں ہیں۔ یقین، ظن، جہل مرکب، تقلید۔

نسبتِ خبریہ کا اعتقاد اگر اس طور پر ہو کہ جانبِ مخالف کا احتمال مرجوح ہو تو یہ ظن ہے اور اگر اعتقاد واقع کے مطابق نہ ہو تو جہل مرکب ہے، اور اگر واقعہ کے مطابق ہو اور مشکک کی تشکیک سے زوال کو قبول نہ کرے تو یہ یقین ہے اور اگر قبول کر لے تو یہ تقلید ہے۔ حکما احساس، تخیل اور توہم کو علم نہیں مانتے۔

بعض متکلمین کا موقف یہ ہے کہ علم مطلق ادراک کا نام ہے، عام ازیں کہ وہ حواس سے ہو یا غیر حواس سے، خواہ وہ تصور ہو یا تصدیق جازم ہو یا غیر جازم مطابق واقعہ ہو یا نہ ہو، جب کہ جمہور متکلمین یہ کہتے ہیں کہ علم حواس اور عقل کے ادراک کا نام ہے، بشرطیکہ اس کا تعلق تصور اور تصدیق یقینی سے ہو۔

علم کی بداہت ونظریت میں مناطقہ کا اختلاف:-امام رازی کا قول یہ ہے کہ علم بدیہی التصور ہے، امام غزالی کا موقف یہ ہے کہ علم نظری ہے اور اس کی تعریف مشکل ہے، جب کہ جمہور کا قول یہ ہے کہ علم نظری ہے، لیکن اس کی تعریف ممکن ہے۔ دلیلیں ہماری کتاب «توضیحات احسن شرح ملا حسن» میں ص:۱۱۴ پر دیکھیے۔ جو لوگ علم کو ممکن التعریف قرار دیتے ہیں وہ علم کی مختلف تعریف کرتے ہیں، جیسا کہ آپ نے فن کی کتابوں میں پڑھ رکھا ہے۔ اس تفصیل کے بعد اب ہم شارح کی عبارت کی تشریح کی طرف لوٹ رہے ہیں۔

اسباب العلم وهو صفة يتجلى:-اس عبارت سے شارح نے علم کی تعریف کی ہے، فرماتے ہیں کہ علم وہ صفت ہے جس سے مذکور اس پر روشن ہو جائے، جس کے ساتھ کہ وہ صفتِ علم قائم ہے۔

علم کی یہ تعریف حضرت شیخ ابو منصور ماتریدی سے منقول ہے۔ سید الشریف نے «شرح مواقف» میں اس تعریف کے احسن ہونے کا دعویٰ کیا ہے۔

اس تعریف میں مذکور سے مراد شئ ہے، عام ازیں کہ وہ موجود ہو یا معدوم۔ شارح نے شئ کے بجائے مذکور کا لفظ اس لیے استعمال کیا ہے کہ عند الاشاعرہ معدوم پر شئ کا اطلاق مجازاً ہوتا ہے اور تعریف کا ضابطہ یہ ہے کہ اس میں مجاز سے احتراز کیا جاتا ہے۔ بہر حال علم وہ صفت ہے جس سے شئ عالم پر روشن اور منور ہو جائے اور اس کی تعبیر کسی نہ کسی نام سے ممکن ہو عام ازیں کہ وہ موجود ہو یا معدوم۔

فيشمل إدراك الحواس:-اس عبارت سے شارح نے تعریف کی عمومیت اور قیدوں کے فوائد پر روشنی ڈالی ہے۔ فرماتے ہیں کہ یہ تعریف ایسی ہے جو حواس کے ادراک اور عقل کے ادراکات خواہ ان کا تعلق تصور سے ہو یا تصدیق سے، تصدیق یقینی سے ہو یا غیر یقینی سے، سب کو شامل ہے۔ حواس کے ادراک کو یہ اس لیے شامل ہے کہ حواس سے جن امورِ جزئیہ کا ادراک ہوتا ہے، مثلاً زید، بکر، عمرو غیرہ، وہ سب ذکر کے تحت داخل ہیں اور ان کی تعبیر کسی نہ کسی لفظ سے ہوتی ہے اور عقل کے واسطے سے نفس ناطقہ جن امور کا ادراک کرتا ہے، یہ تعریف انھیں اس لیے شامل ہے کہ تعریف میں تجلی سے مراد مطلق ظہور ہے۔ عام ازیں کہ وہ اذعان ہو یا نہ ہو، مفرد ہو یا مرکب تام ہو یا ناقص، واقع کے مطابق ہو یا نہ ہو، مشکک کی تشکیک سے زوال کو قبول کرتا ہو یا نہ کرتا ہو، لہٰذا یہ تعریف تصور، تصدیق، ظن، جہل مرکب، تقلید، یقین سب کو شامل ہے۔

بخلاف قولهم: صفة توجب تمييزاً:-اس عبارت سے شارح نے بعض اشاعرہ کے نزدیک جو علم کی تعریف ہے اسے ذکر کرتے ہیں۔ فرماتے ہیں کہ علم وہ صفت ہے جو موصوف پر شئ کی تمیز اس طرح واجب کر دے کہ وہ نقیض کا احتمال نہ رکھے۔

شارح فرماتے ہیں کہ یہ تعریف علم وادراک کی تمام نوعوں کو نہیں شامل ہے، اس لیے کہ یہ حواس کے ادراکات اور تصورات اور تصدیقات یقینیہ کو تو شامل ہے، لیکن تصدیقات غیر یقینیہ ظن، جہل مرکب، شک اور تقلید کو نہیں شامل ہے۔ اس لیے کہ تعریف میں لا يحتمل النقيض کی قید نے ان سب کو خارج کر دیا ہے، اس لیے کہ ان میں نقیض کا احتمال برقرار رہتا ہے ظن اور شک میں تو فی الحال نقیض کا احتمال رہتا ہے۔ اس لیے کہ ظن نام ہی اسی کا ہے کہ جس میں جانب مخالف کا احتمال احتمالِ مرجوح کے طور پر ہو اور شک میں دونوں جانب کا احتمال برابر برابر ہوتا ہے اور جہل مرکب اور تقلید میں مستقبل میں نقیض کا احتمال پایا جاتا ہے اور یہ تعریف حواس کے ادراک کو اس لیے شامل ہے کہ اس تعریف کی اصل یہ ہے "صفة توجب تمييزا بين المعاني لا يحتمل

النقیض "یعنی علم وہ صفت ہے جو موصوف پر معانی کے مابین ایسی تمیز واجب کردے جو نقیض کا احتمال نہ رکھے۔ یہاں پر معانی سے مراد وہ امور ہیں جن کا حواسِ خمسہ ظاہرہ سے ادراک نہ ہوتا ہو، لہٰذا اس تعریف میں قید معانی کی وجہ سے حواس کے ادراکات تعریف سے خارج ہو جائیں گے۔ اب چوں کہ امام ابوالحسن اشعری کے نزدیک حواس کے ادراک پر بھی علم صادق ہوتا ہے اور ان کے مدرکات بھی علم کہلاتے ہیں، اس لیے متاخرین نے معانی کو تعریف سے ہٹادیا ہے، جس کی بنا پر حواس کے ادراکات بھی اب علم میں داخل ہو جائیں گے۔

وشاملا للتصورات:- اس عبارت سے شارح نے یہ بتایا ہے کہ علم کی تعریف ثانی تصورات کو بھی شامل ہے اور شمولیت تعریف میں عدم احتمال نقیض کی قید کی بنا پر ہے جیسا کہ بعض حضرات کا خیال یہی ہے کہ تصور نقیض کا احتمال نہیں رکھتا ہے۔

عدم احتمال نقیض کی دو شکلیں ہیں ایک تو یہ ہے کہ سرے سے اس کی نقیض ہی نہ آتی ہو۔ اور دوسری یہ ہے کہ نقیض تو آتی ہو لیکن اذعان ویقین نے اس کے احتمال کو ختم کر دیا ہو۔

بعض کا خیال یہ ہے کہ تصورات کی سرے سے نقیض ہی نہیں آتی ہے۔ لہٰذا یہ تعریف تصورات کو بھی شامل ہوگی، حالاں کہ یہ قول تحقیقی نظر سے باطل ہے، تصور کی بھی نقیض آتی ہے۔ دیکھیے ہماری کتاب «توضیحات احسن شرح ملا حسن» ص: ۱۳۳۔

ولکن ینبغی أن یحمل التجلي:- اس عبارت سے شارح دونوں تعریفوں کی توضیح و تشریح، فوائد قیود، شمولیت اور عدم شمولیت کی تشریح کے بعد فرماتے ہیں کہ دوسری تعریف پسندیدہ تعریف ہے، لیکن تعریف اول میں تاویل کرنا مناسب ہے تاکہ تصدیقات غیر یقینی کی عدم شمولیت میں پہلی تعریف بھی دوسری تعریف کے مطابق ہو جائے۔

فرماتے ہیں کہ پہلی تعریف میں تجلی سے مراد انکشافِ تام ہے جس میں کوئی اشتباہ نہ پایا جائے اور تصدیقات غیر یقینیہ میں انکشاف تام نہیں ہوتا ہے لہٰذا اب تعریف سے ظن، جہل مرکب، تقلید وغیرہ خارج ہو جائیں گے۔ اس لیے کہ علم عند الاشاعرہ ظن کا مقابل ہوتا ہے، برخلاف حکما کے علم عند الحکما حصول صورۃ الشیء فی العقل کا نام ہے، جس میں یقین اور ظن دونوں شامل ہیں۔

☆☆☆☆☆

❊ **للخَلْقِ أی المخلوق، من الملك والإنس والجن، بخلاف علم الخالق تعالیٰ، فإنه لذاته لا بسبب من الأسباب. ثَلاثَةٌ: الحَوَاسُّ السَّلِیمَةُ، وَالخَبَرُ الصَّادِقُ، وَ العَقْلُ بحکم الاستقراء. وجه الضبط: أن السبب إن کان من خارج فالخبر الصادق، وإلا: فإن کان آلة غیر مدرك فالحواس، وإلا فالعقل.**

ترجمہ:- اسباب علم مخلوق یعنی فرشتہ، انسان اور جن کے لیے تین ہیں۔ حواسِ سلیمہ، خبر صادق اور عقل برخلاف باری تعالیٰ کے علم کے، کیوں کہ اس کا علم لذاتہ ہے، نہ کہ اسباب میں سے کسی سبب کی وجہ سے، یہ حکم استقرائی ہے۔ وجہِ حصر یہ ہے کہ سببِ علم خارج سے ہے تو یہ خبر صادق ہے اور اگر سبب علم ایسا آلہ ہے جو ادراک کرنے والا نہیں ہے تو یہ حواس ہے ورنہ عقل ہے۔

تشریح

اس عبارت سے شارح فرماتے ہیں کہ مخلوق یعنی انس وجن اور ملائکہ کے لیے اسباب علم تین ہیں۔ حواس سلیمہ، خبرِ صادق اور عقل۔ حواس کو سلیمہ سے اس لیے مقید کیا گیا ہے تاکہ ان حواس سے احتراز ہو جائے جنھیں کچھ عارضہ لاحق ہو جیسے احول کا حاسۂ بصر اور صفراوی مزاج کا حاسۂ ذوق اور اسبابِ علم صرف مخلوق کے لیے سببِ علم ہیں نہ کہ واجب تعالیٰ کے لیے اس لیے کہ واجب

تعالیٰ کا علم لذاتہ ہے وہ اپنے علم میں کسی سبب وغیرہ کا محتاج نہیں ہے، ورنہ پھر اس کی ذات میں عجز لازم آئے گا جو وجوبِ ذاتی کے منافی ہے۔

بحکم الاستقراء و جه الضبط: -اس عبارت سے شارح فرماتے ہیں کہ اسبابِ علم کا جو تین میں حصر ہے، یہ حصر استقرائی ہے حصر عقلی نہیں ہے، جو نفی واثبات کے مابین دائر ہوتا ہے۔

وجہ حصر: -سببِ علم مدرک سے خارج ہوگا یا داخل، اگر خارج ہے تو وہ خبر صادق ہے اور اگر خارج نہیں ہے تو یہ دیکھا جائے گا کہ وہ بذاتِ خود مدرک ہے یا بذاتہٖ مدرک نہیں ہے، اگر وہ بذاتِ خود مدرک ہے تو اسے عقل کہتے ہیں اور اگر بذاتہٖ مدرک نہیں ہے بلکہ ادراک کا فقط ایک ذریعہ اور واسطہ ہے تو اسے حواس کہتے ہیں۔

اس وجہ حصر پر ایک اعتراض یہ ہوتا ہے کہ اس وجہ حصر سے یہ لازم آتا ہے کہ عقل خود مدرک ہو جائے، حالاں کہ محققین کا اس پر اتفاق ہے کہ مدرک در حقیقت نفسِ ناطقہ ہے، عقل ادراک کا ایک سبب ہے، جیسے قطع کے لیے چاقو۔

اس کا جواب اس طرح دیا جاتا ہے کہ شارح کا کلام تسامح پر مبنی ہے، اور یہ تسامح اس وجہ سے ہو گیا ہے کہ عقل ادراک کا سبب قریب ہے اور عقل کے علاوہ جو اسبابِ علم ہیں وہ مثل خوادم کے ہیں۔ اس قربت کی بنا پر شارح نے عقل ہی کو مدرک قرار دے دیا ہے۔

☆☆☆☆☆

✻ فإن قيل: السببُ المؤثر في العلوم كلها هو الله تعالىٰ، لأنها بخلقه وإيجاده من غير تأثير للحاسة. والخبر والعقل والسبب الظاهري كالنار للإحراق هو العقل لا غير، وإنما الحواس والأخبار آلات وطرق في الإدراك. والسببُ المفضي في الجملة بأن يخلقَ الله فينا العلم معه بطريق جري العادة ليشمل المدرك كالعقل والآلة كالحس والطريق كالخبر لا ينحصر في الثلاثة، بل ههنا أشياء أخر، مثل الوجدان والحدس والتجربة ونظر العقل بمعنى ترتيب المبادي والمقدمات.

ترجمہ: -اگر کہا جائے کہ سبب جو سارے علوم میں موثر حقیقی ہے وہ اللہ تعالیٰ ہے، اس لیے کہ علم اللہ تعالیٰ کے پیدا کرنے اور ایجاد سے ہوتا ہے، بغیر حاسہ، خبر اور عقل کی تاثیر کے اور سبب ظاہری جیسے آگ احراق کے لیے وہ صرف عقل ہے نہ کہ غیر، حواس اور خبریں ادراک کے آلات اور ذریعے ہیں اور سبب جس کا کچھ نہ کچھ علم میں دخل ہو بایں معنیٰ کہ اللہ ہم میں علم کو اس کے پائے جانے کے ساتھ عادت کے جاری ہونے کے طریقے پر پیدا فرما دیتا ہے، تاکہ وہ مدرک کو شامل ہو جائے، جیسے کہ عقل اور آلہ، مثلاً حس اور ذریعہ مثلاً خبر ہے تو سبب مفضی فی الجملہ تین میں ہی منحصر نہیں ہے، بلکہ یہاں پر اور بھی چیزیں ہیں جیسے وجدان اور تجربہ اور مبادی اور مقدمات کی ترتیب کے معنیٰ میں نظر عقل۔

تشریح

فان قیل: -اس عبارت سے ایک اعتراض پیش کیا گیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اسبابِ علم کا تین میں انحصار صحیح نہیں ہے اس لیے کہ مجموعی اعتبار سے یہاں تین احتمالات پائے جا سکتے ہیں۔ (۱) سبب سے مراد سبب حقیقی ہو۔ (۲) سبب سے مراد سببِ ظاہری ہو۔ (۳) سبب سے مراد سببِ مفضی فی الجملہ ہو۔

اگر سببِ حقیقی مراد ہے تو وہ صرف ایک ہے اور وہ ذات باری تعالیٰ ہے، اس لیے کہ تمام علوم میں موثر حقیقی وہی ہے۔ اسی کے خلق وایجاد سے بندوں میں علوم پائے جاتے ہیں۔ اور اگر سبب ظاہری مراد ہے، یعنی ایسا سبب جسے اہلِ عرف سبب شمار کرتے ہیں جیسے کہ آگ جو احراق کا ظاہری سبب ہے تو یہ بھی صرف ایک ہی ہے اور یہ عقل ہے اور اگر سبب سے مراد ایسا سبب ہے جس کا حصول علم میں کچھ نہ کچھ دخل ہو خواہ نزدیک سے ہو یا دور سے، جسے سببِ مفضی فی الجملہ کہتے ہیں تو یہ صرف تین میں ہی منحصر نہیں ہے، بلکہ وجدان، حدس، تجربہ اور نظرِ عقل یعنی مبادی اور مقدمات کی ترتیب بھی اس میں داخل ہیں، لہٰذا اسبابِ علم تین کے بجائے سات میں منحصر ہوں گے۔

بأن یخلق الله فینا العلم معه:- اس عبارت سے شارح نے سببِ مفضی فی الجملہ کی تشریح کی ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ یہ ایسے اسباب ہیں جن کے پائے جانے کے وقت عادت الٰہیہ جاری ہے کہ وہ بندوں میں علم پیدا فرمادیتا ہے، لیکن ایسا بھی ہوسکتا ہے کہ اسباب کے پائے جانے کے باوجود اللہ تعالیٰ علم نہ پیدا فرمائے، لہٰذا علم کا تخلف بھی ہوسکتا ہے۔

یشمل المدرک:- اس عبارت سے شارح فرماتے ہیں کہ ہم نے سببِ مفضی فی الجملہ کی یہ تفسیر اس لیے کی ہے تاکہ سببِ مفضی فی الجملہ دیگر مدرکات مثلاً عقل، آلات اور ذرائع کو شامل ہو جائے، کیوں کہ یہ بھی ان اسباب میں سے ہیں جو حصولِ علم میں کسی نہ کسی طرح دخل رکھتے ہیں اور ان کے استعمال کے وقت بھی اللہ تعالیٰ عادت کے جریان کے مطابق علم پیدا فرمادیتا ہے۔

وجدان:- نفس کی اس قوت کا نام ہے جس سے ان معانی کا ادراک ہوتا ہے جو مدرک کے بدن کے ساتھ قائم ہوتے ہیں، جیسے خوشی، غم، بھوک، پیاس۔

حدس:- اس قوت کا نام ہے جس سے ذہن بغیر نظر وفکر کے اچانک سرعت کے ساتھ مطلوب کی طرف منتقل ہوجائے۔

تجربہ:- سبب کا مسبب میں بار بار استعمال کا نام تجربہ ہے، جیسے کہ موت کے لیے زہر۔

خلاصۂ اعتراض یہ ہے کہ اگر تم سبب سے وہ سبب مراد لیتے ہو جو حقیقت میں موثر ہے تو وہ صرف اللہ تعالیٰ ہے اور اگر ظاہری سبب لیتے ہو تو وہ بھی صرف عقل ہے اور اگر مطلق سبب مراد لیتے ہو، خواہ حقیقی ہو یا ظاہری، قریب ہو یا بعید تو اس معنیٰ کر اسبابِ علم تین سے زائد ہیں، لہٰذا تین میں انحصار درست نہیں۔

☆☆☆☆☆

❊ **قلنا: هذا علی عادة المشایخ فی الاقتصار علی المقاصد، والإعراض عن تدقیقات الفلاسفة، فإنهم لمَا وَجَدُوا بعض الإدراكات حاصلة عقیب استعمال الحواس الظاهرة التی لا شك فیها، سواء كانت من ذوی العقول أو غیرهم، جعلوا الحواسَ أحدَ الأسباب. ولما كان معظم المعلومات الدینیة مستفاداً من الخبر الصَادِقِ جعلوا سبباً آخر. ولما لم یثبت عندهم الحواس الباطنة المسماة بالحِسّ المُشْتَرَك والخیال والوَهْم وغیر ذلك ولم یتعلق لهم غرض بتفاصیل الحدسیات والتجربیات والبدیهیات والنظریات، وكان مرجعُ الكُلِ إلی العقل جعلوه سبباً ثالثاً یفضی إلی العلم بمجرد التفات أو بانضمام حدس أو تجربة أو ترتیب مقدمات، فجعلوا السبب فی العلم بأن لنا جوعاً وعطشاً وأن الكل أعظم من الجزء وأن نور القمر مستفاد من**

الشمس و أن السقمونيا مسهل و أن العالم حادث، هو العقل، و إن كان في البعض باستعانة من الحس.

ترجمہ: -ہم کہیں گے کہ یہ (تین میں حصر) مشائخ کے مقاصد پر اقتصار کرنے کی عادت اور فلاسفہ کی باریکیوں سے احتراز کرنے کی بنا پر ہے اس لیے کہ جب انھوں نے یہ پایا کہ بعض ادراکات ان حواس ظاہرہ کے استعمال کے بعد حاصل ہیں جن کے وجود میں کوئی شک نہیں ہے، خواہ وہ ذوی العقول کے ہوں یا غیر ذوی العقول کے تو انھوں نے حواس کو ایک سبب قرار دے دیا اور جب یہ پایا کہ دین کی بہت ساری معلومات خبر صادق سے مستفاد ہیں تو اسے ایک دوسرا اسبب قرار دے دیا اور جب عند المشائخ وہ حواس باطنہ جن کا نام حس مشترک، خیال، وہم وغیرہ رکھا جاتا ہے، ثابت نہیں ہیں اور ان کی حدسیات، تجربیات، بدیہیات اور نظریات وغیرہ سے کوئی غرض وابستہ نہیں ہے اور سب کا مرجع عقل ہے تو ان لوگوں نے اسے ایک تیسرا اسبب قرار دے دیا، جو علم کی طرف لے جاتا ہے محض توجہ سے یا حدس، تجربہ یا مقدمات کی ترتیب سے بہ ایں طور کہ ”ہمارے لیے بھوک اور پیاس ہے“ اور یہ کہ ”کل جز سے بڑا ہے“ اور یہ کہ ”چاند کا نور شمس کے نور سے مستفاد ہے“ اور یہ کہ ”سقمونیا دست آور ہے“ اور یہ کہ ”عالم حادث ہے“ تو اسے سبب بنادیا جو عقل ہے، اگرچہ بعض میں حس کی معاونت سے ہے۔

تشریح

قلنا: هذا على عادة المشايخ: -اس عبارت سے شارح نے ابھی ابھی جو اعتراض پیش کیا گیا ہے، اس کا جواب دیا ہے۔ فرماتے ہیں کہ اسباب علم کا فقط تین میں جو حصر کیا گیا ہے، یہ مشائخ کی عادت کی بنا پر ہے اور عادتِ مشائخ یہ ہے کہ یہ لوگ صرف مقاصد پر اقتصار کرتے ہیں اور فلاسفہ کی غیر ضروری باریکیوں سے دور بھاگتے ہیں۔ مشائخ نے جب یہ دیکھا کہ بعض امور کے ادراکات ہمیں ان حواس ظاہرہ سے ہوتے ہیں جن کے وجود میں کوئی شک و شبہہ نہیں ہے تو انھوں نے ایک سبب علم حواس کو بنادیا اور جب یہ دیکھا کہ بہت سارے دینی مسائل اور معلومات خبر صادق سے جانے گئے ہیں تو ایک سبب اسے بھی بنادیا، گو کہ خبر صادق محض ایک ذریعہ ہے، مدرک عقل ہی ہے اور رہ گئے حواس باطنہ حس مشترک، خیال، وہم، قوت حافظہ، قوت متصرفہ، تو مشائخ کے نزدیک یہ پایۂ ہی نہیں جاتے اور حدسیات، تجربیات، بدیہیات اور نظریات وغیرہ سے ان کی کوئی غرض وابستہ نہیں ہوتی۔ یہ سب فلاسفہ کا طریقہ ہے کہ یہ غیر ضروری باریکیاں نکالتے رہتے ہیں، اور ان سب کا چوں کہ مرجع اور اصل عقل ہی ہے، اس لیے انھوں نے عقل کو ایک تیسرا اسبب قرار دے دیا ہے۔

يفضي الى العلم بمجرد التفات: -اس عبارت سے شارح نے جو یہ بتایا ہے کہ مذکورہ امور کا مرجع اور اصل عقل ہی ہے تو اب اس کی کچھ وضاحت کرنا چاہتے ہیں، فرماتے ہیں کہ عقل کبھی محض توجہ سے علم حاصل کرلیتی ہے، ایسا بدیہیات میں ہوتا ہے، جیسے ”لنا جوعا و عطشا“ اس کا تعلق وجدان سے ہے، اور کبھی حدس کے التفات کے ساتھ انضمام سے جیسے ”نور القمر مستفاد من الشمس“ اور کبھی تجربہ سے جیسے ”السقمونيا مسهل“ (سقمونیا دست آور دوا کا نام ہے) اور کبھی نظر عقل یعنی مقدمات کی ترتیب سے جیسے ”العالم حادث“

ان سب میں اصل مدرک عقل ہی ہے، یہ اور بات ہے کہ بعض مثلاً حدس اور تجربہ میں حواس کا بھی دخل ہوتا ہے اور ان کی بھی معاونت شامل رہتی ہے۔

خلاصۂ جواب یہ ہے کہ ہماری مراد سبب سے سبب فی الجملہ ہے اور یہ تدقیقی نظر سے اگرچہ تین سے زائد ہیں، لیکن

مشائخ نے ان کو تین میں منحصر کر دیا ہے، تاکہ ان کا یاد کرنا اور ذہن نشین کرنا آسان ہو جائے۔

☆☆☆☆☆

❋ فالحَوَاسُّ جمع حاسة، بمعنى القوة الحاسة خَمْسٌ، بمعنى أن العقل حاكم بالضرورة بوجودها، وأما الحواسُّ الباطنة التي تثبتها الفلاسفة فلا تتم دلائلها على الأصول الإسلامية.

ترجمہ:- تو حواس پانچ ہیں، حواس قوت کے معنیٰ میں ہے۔ حاسہ کی جمع ہے، اس معنیٰ کے لحاظ سے کہ عقل بالبداہت ان کے وجود کا حکم لگاتی ہے، رہ گئے حواسِ باطنہ جن کو فلاسفہ ثابت کرتے ہیں تو ان کے دلائل اسلامی اصول پر تام نہیں ہیں۔

تشریح

فالحواس:- بتشدید السین، حواس، حاسہ کی جمع ہے اور یہ قوتِ حاسہ کے معنیٰ میں ہے۔ یعنی حاسہ سے یہاں مخصوص اعضا نہیں مراد ہیں جو قوت کے حامل ہوتے ہیں، جیسے کان، آنکھ وغیرہ بلکہ حاسہ سے مراد وہ قوت ہے جس سے بقدر طاقت بشری اشیا کا علم و ادراک ہوتا ہے۔

قول راجح یہی ہے کہ حواس پانچ ہیں، بعض کا خیال یہ ہے کہ حواس کی تعداد چار ہی ہے، یہ لوگ قوتِ ذائقہ کو لامسہ میں داخل مانتے ہیں، جب کہ نظام معتزلی کا موقف یہ ہے کہ حواس چھ ہیں، نظام کے نزدیک لذتِ جماع کا ادراک کرنے والی بھی ایک قوت ہے حالاں کہ حق یہ ہے کہ یہ لامسہ میں داخل ہے۔

واما الحواس الباطنة:- اس عبارت سے شارح فرماتے ہیں کہ حواس باطنہ کے قائل فلاسفہ ہیں، لیکن حواسِ باطنہ کے اثبات میں وہ جو دلائل پیش کرتے ہیں، وہ اسلامی اصول پر کھرے نہیں اترتے۔

فلاسفہ کے دلائل تین اصول پر مبنی ہیں:

(۱) نفس ناطقہ مجرد عن المادہ ہے یہ جزئیات کا ادراک حواسِ باطنہ کے واسطے سے ہی کرتا ہے۔ لیکن ہمارے نزدیک نفس ناطقہ مجرد عن المادہ نہیں ہے، بلکہ وہ ایک جسم ہے کیوں کہ اگر وہ مادے سے خالی ہو تو اس کے لیے جزئیات کا ادراک ہی محال ہو جائے گا اور وہ مدبر بدن بھی نہیں ہوگا۔

(۲) عند الفلاسفہ واحد سے صرف واحد ہی کا صدور ہو سکتا ہے۔ بیک وقت دو مختلف قوتوں کا اس سے صدور نہیں ہو سکتا۔ لیکن ہمارے نزدیک یہ کلیہ باطل ہے، لہٰذا یہ ممکن ہے کہ حس مشترک اور خیال ایک حاسہ ہوں جن سے انفعال اور حفظ دونوں کا صدور ہو، یوں ہی وہم اور قوت حافظہ بھی ایک ہوں، بلکہ ہمارے نزدیک یہ بھی ممکن ہے کہ دماغ میں ایک ہی حاسہ ہو جس سے افعالِ خمسہ صادر ہوں۔

(۳) عند الفلاسفہ واجب تعالیٰ فاعل مختار نہیں ہے، لہٰذا اس سے بغیر اسباب کے واسطے کے کسی پر بھی فیض نہیں صادر ہوگا۔

لیکن ہمارے نزدیک واجب تعالیٰ فاعل مختار ہے، وہ جس کو چاہے اپنے اختیار سے ترجیح دے دے۔ لہٰذا اس کے لیے ممکن ہے کہ جب وہ چاہے تو نفس میں ادراک بغیر کسی حاسے کے پیدا کر دے۔

عبارت کی تشریح کے بعد اب ہم آپ کو حواس باطنہ اور ان کے مقام اور ان کے افعال کے بارے میں کچھ بتانا چاہتے ہیں۔

حواسِ باطنہ اور ان کے افعال:- دماغ جسے فارسی میں مغز اور ہندی زبان میں بھیجا کہتے ہیں، یہ کھوپڑی کے

جوف میں رہتا ہے، یہ شکل مثلث مخروطی کے مشابہ ہوتا ہے Δ یہ تین تجاویف میں منقسم ہے، جن کو بطون کہا جاتا ہے، سب سے پہلا بطن دماغ کے اگلے حصہ میں ہے، جو پیشانی سے قریب ہے اور دوسرا بطن پہلے کے اعتبار سے چھوٹا ہے اور تیسرا بطن دماغ کے پچھلے حصے میں واقع ہے، یہ بطن سب سے چھوٹا ہے، البتہ بطن دوم کے مقابلے میں بڑا ہے۔ عند الفلاسفہ والاطباء اللہ تعالیٰ نے ان تجاویف میں پانچ حواس رکھے ہیں، وہی حواس باطنہ کہلاتے ہیں۔

حسِ مشترک:-اس کا محل بطنِ اول ہے، اس میں حواسِ خمسہ ظاہرہ کے تمام مدرکات مرتسم ہوتے ہیں، جب تک کہ وہ مدرکات حواس کے پاس موجود ہوں۔

خیال:-اس کا بھی مقام بطنِ اول ہے، یہ بطن اول کے پچھلے حصے میں واقع ہے، جب کہ حس مشترک اگلے حصے میں واقع ہے، قوت خیال حسِ مشترک کے مدرکات کو اپنے اندر محفوظ رکھتی ہے، گویا کہ یہ حسِ مشترک کے مدرکات کی حفاظت کے لیے ایک سوٹ کیس ہے۔

جب تم زید کو دیکھو گے تو جب تک زید تمھارے پاس رہے گا، اس کی صورت حسِ مشترک میں مرتسم رہے گی، لیکن جب زید تمھارے پاس سے چلا جائے گا تو اس کی صورت حسِ مشترک سے نکل کر خیال میں چلی آئے گی، اسی قوت کی بنا پر جب زید تمھارے پاس واپس آتا ہے تو تم اس کو پہچان لیتے ہو۔

وہم:-اس کا مقام دوسرا بطن جو بچلا بطن کہلاتا ہے اس کے پچھلے حصے میں ہے۔ اس حاسے سے معانی جزئیہ اور ان معانی کا ادراک ہوتا ہے، جو حواسِ ظاہرہ سے مدرک نہیں ہوتے، باوجود اس کے کہ وہ محسوسات ہی میں پائے جاتے ہیں، جیسے زید کی شجاعت اور عمر کی سخاوت کا ادراک۔

محققین کہتے ہیں کہ یہ قوت تمام پر غالب ہے بلکہ عقل پر بھی غالب ہے۔

حافظہ:- یہ قوت تیسرے بطن میں پائی جاتی ہے، یہ قوت ان معانی جزئیہ کو اپنے اندر محفوظ رکھتی ہے جو وہم کے مدرکات ہوتے ہیں، گویا کہ یہ وہم کے لیے ایک سوٹ کیس ہے۔

متصرفہ:-اس کا مقام دوسرے بطن کا اگلا حصہ ہے، اس کا کام صور اور معانی کو آپس میں ملانا ہے اور ایک نئی صورت گڑھنا ہے، جیسے یاقوت اور پہاڑ کو ملا کر یاقوت کا پہاڑ بنا دینا۔

انھیں کو حواس باطنہ کہتے ہیں، فلاسفہ ان کے وجود کے قائل ہیں اور متکلمین منکر ہیں۔ حواسِ باطنہ اور دماغ کی مزید تشریح کے لیے آپ فنِ طب کی شاخ تشریح اور منافع الاعضا کا مطالعہ کریں۔

﴿ السمع، وهی قوة مودعة فی العصب المفروش فی مقعر الصماخ، تدرك بها الأصوات بطريق وصول الهواء المتكيف بكيفية الصوت إلى الصماخ، بمعنى أن الله تعالى يخلق الإدراك فی النفس عند

ذلك. والبَصَرُ، وهي قوة مودعة في العصبتين المجوفتين اللتين تتلاقيان ثم تفترقان فتأديان إلى العينين، تدرك بها الأضواء والألوان والأشكال والمقادير والحركات والحسن والقبح وغير ذلك مما يخلق الله تعالى إدراكها في النفس عند استعمال العبد تلك القوة.

ترجمہ:- **سمع** یہ وہ قوت ہے جو اس عصب میں سرایت کیے ہوئے ہے جو کان کے سوراخ میں بچھا ہوا ہے اس سے آواز کا ادراک ہوتا ہے اس ہوا کے جو آواز کی کیفیت سے متکیف ہوتی ہے کان کے سوراخ تک پہنچنے کے ذریعہ بایں معنی کہ اللہ تعالیٰ نفس میں اس وقت ادراک پیدا فرمادیتا ہے۔ **بصر** یہ وہ قوت ہے جو ایسے دو پٹھوں میں سرایت کیے ہوئے ہے جو خالی ہیں اور دونوں ملتے ہی پھر الگ ہو جاتے ہیں، پھر دونوں آنکھوں تک پہنچتے ہیں، اس سے روشنی، رنگ، شکل، مقدار، حرکت، حسن و قبح اور ان کے علاوہ کا ادراک ہوتا ہے۔ ان ادراکات کو اللہ تعالیٰ نفس میں بندے کے اس قوت کے استعمال کے وقت پیدا فرمادیتا ہے۔

تشریح

السمع:- اس عبارت سے شارح نے حاسۂ سمع کی تشریح کی ہے، فرماتے ہیں کہ حاسۂ سمع وہ قوت ہے جو اللہ تعالیٰ نے اس پٹھے میں رکھی ہے جسے کانوں کے سوراخوں کی اندرونی سطح پر بچھا رکھا ہے۔ اس قوت سے اصواتِ قویہ اور ضعیفہ اور وہ آوازیں جو دونوں کے بین بین ہوتی ہیں، ان کا ادراک ہوتا ہے۔

صوت: یعنی آواز وہ کیفیت ہے جو ہوا کے اس تموج اور حرکت سے پیدا ہو جو ایک شئ کو دوسری ایسی چیز پر مارنے سے صادر ہو جو قوت اور ضعف میں پہلی کے برابر ہو اور پورے تصادم کی صلاحیت رکھتی ہو، صوت کا قوی اور ضعیف ہونا اسی تصادم کے لحاظ سے ہوتا ہے۔ تصادم قوی ہو تو آواز بلند اور کمزور ہو تو آواز ہلکی ہوتی ہے۔

بمعنیٰ أن اللہ تعالیٰ یخلق الإدراک:- اس عبارت سے شارح نے ان قائلین پر رد کیا ہے جو یہ کہتے ہیں کہ حاسہ بذاتِ خود ادراک کرتا ہے۔ فرماتے ہیں کہ حاسہ محض ایک سبب ہے، عادتِ الٰہیہ جاری ہے کہ وہ ہوا کے کان میں پہنچنے کے وقت بندے میں ادراک پیدا کر دیتا ہے۔

والبصر:- اس عبارت سے شارح نے حاسۂ بصر کی تعریف کی ہے، فرماتے ہیں کہ حاسۂ بصر وہ قوت ہے جو ایسے دو خالی پٹھوں میں بچھائی گئی ہے جو مقدم دماغ میں مل کر دونوں آنکھوں کی طرف جاتے ہیں، اسی حاسہ سے روشنی، شکل، مقدار، حرکت، حسن و قبح اور ان کے متعلقات کا ادراک ہوتا ہے۔

شکل: وہ ہیئت ہے جو ایک یا زائد نہایتوں کے احاطہ سے شئ کو حاصل ہو، جیسے دائرہ، نصف دائرہ، مثلث، مربع وغیرہ۔

مقدار: وہ عرض ہے جو بذاتہٖ تقسیم کو قبول کرے جیسے خط، سطح وغیرہ۔

حرکت: قوت سے فعل کی طرف علی سبیل التدریج خروج کرنا۔

حسن و قبح: حسن و قبح سے وہ حسن و قبح مراد ہیں جن سے انسان اس خلقت کے اعتبار سے متصف ہوتا ہے جو رنگ و شکل کا مجموعہ ہے۔

اعصاب: یہ ایک سفید جسم ہیں جن کا منبع عمومی طور پر دماغ ہے۔ یہ اس قدر نرم ہیں کہ مڑ سکتے ہیں، مگر ٹوٹنے اور

جدا ہونے میں سخت ہیں۔ اعصاب ہی کی بنا پر اعضا میں حس و حرکت کی صلاحیت پائی جاتی ہے۔ پورے جسم میں اعصاب کا ایک جال سا پھیلا ہوا ہے۔

☆☆☆☆☆

※ والشم، وهي قوة مودعة في الزائدتين النابتتين في مقدم الدماغ الشبيهتين بحلمتي الثدي، تدرك بها الروائح بطريق وصول الهواء المتكيف بكيفية ذي الرائحة إلى الخيشوم.

والذوق وهي قوة منبثة في العصب المفروش على جرم اللسان يدرك بها الطعوم بمخالطة الرطوبة اللعابية التي في الفم بالمطعوم ووصولها إلى العصب.

واللمس، وهي قوة منبثة في جميع البدن تدرك بها الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ونحو ذالك عند التماس والاتصال به.

ترجمہ:- اور حاسۂ شامہ، یہ وہ قوت ہے جو مقدم دماغ کے ایسے ابھرے ہوئے دو زائدوں میں رکھی گئی ہے جو پستان کے سرے کے مشابہ ہیں، اس سے بو کا ادراک ہوتا ہے اس ہوا کے جو بودار چیز کی کیفیت سے متکیف ہو، ناک کے بانسے تک پہنچنے کے ذریعہ۔

اور ذوق، یہ وہ قوت ہے جو اس عصب میں سرایت کیے ہوئے ہے جو جرمِ لسان پر بچھا ہوا ہے، اس کے ذریعے ذائقوں کا ادراک ہوتا ہے اس رطوبتِ لعابیہ کے جو منہ میں پائی جاتی ہے ذائقے دار چیز کے ساتھ مل جانے اور عصب تک اس کے پہنچنے سے۔

اور لمس وہ قوت ہے جو پورے بدن میں سرایت کیے ہوئے ہے، اس سے حرارت، برودت، تری اور خشکی اور اس کے امثال کا ادراک ہوتا ہے۔ بدن سے ان کے ملنے اور چھو جانے کے وقت۔

تشریح

یہاں سے شارح مزید تین اور حواس ظاہرہ کی تشریح کرتے ہیں۔ فرماتے ہیں:

حاسۂ شامہ: یہ وہ قوت ہے جو دماغ کے اگلے حصے میں ابھرے ہوئے دو ایسے زائدے جو سرِ پستان کے مشابہ ہوتے ہیں، اس میں رکھی ہوئی ہے، خوشبو، بدبو وغیرہ کا ادراک اس قوت سے ہوتا ہے اور ادراک اس طرح ہوتا ہے کہ ہوا بو دار چیز کی کیفیت سے متکیف ہو کر ناک کے بانسے تک پہنچتی ہے، جہاں یہ قوت موجود ہے، تو وہ اس کا ادراک کرتی ہے۔

حاسۂ ذائقہ: یہ وہ قوت ہے جو اس پٹھے میں سرایت کیے ہوئے ہے جو قدرت نے زبان کے جسم پر بچھا رکھا ہے، اس سے ذائقوں کا ادراک ہوتا ہے، جیسے حلاوت، تلخی، ترشی وغیرہ اور ادراک اس طرح ہوتا ہے کہ رطوبتِ لعابیہ جو منہ میں پائی جاتی ہے شئ مطعوم سے جب ملتی ہے اور اس عصب تک پہنچتی ہے تو یہ قوت اس کا ادراک کرتی ہے۔

حاسۂ لامسہ: یہ وہ قوت ہے جو سارے بدن میں سرایت کیے ہوئے ہے۔ اس سے حرارت، برودت خشکی اور تری کا ادراک اور ان کے امثال کا ادراک ہوتا ہے، جیسے لطافت، کثافت، خشونت وغیرہ حرارت اور برودت فعلی ہیں رطوبت اور یبوست انفعالی ہیں۔

❊ وبكُلِّ حَاسَةٍ مِنهَا، أي من الحواس الخمس توقف أي يطلع عَلى مَا وُضِعَتْ هِي تلك الحاسة لَه.يعني أن الله تعالى قد خَلَقَ كُلاً من تلك الحواس لإدراك أشياء مخصوصة، كالسمع للأصوات والذوق للطعوم والشم للروائح، لا يدرك بها ما يدرك بالحاسة الأخرى. وأما أنه هل يجوز ذلك ففيه خلاف بين العلماء، والحقّ الجَوَاز، لما أن ذلك بمحضِ خلق الله تعالىٰ من غير تأثير للحواس، فلا يمتنع أن يخلق الله عقيب صرف الباصرة إدراك الأصوات مثلاً. فإن قيل: أليست الذائقة تُدرَك حلاوة الشيء وحرارته معاً؟ قلنا: لا، بل الحلاوة تدرك بالذوق والحرارة باللمس الموجود في الفم واللسان.

ترجمہ: -اور حواس خمسہ میں سے ہر حاسے سے اسی کی واقفیت ہوتی ہے جس کے لیے اس حاسے کو بنایا گیا ہے، یعنی اللہ تعالیٰ نے ہر حاسے کو مخصوص اشیا کے ادراک کے لیے پیدا کیا ہے، جیسے سمع کو آواز کے لیے اور ذوق کو ذائقے کے لیے اور شم کو بو کے لیے، ان میں سے کسی سے دوسرے کے مدرکات کا ادراک نہیں ہوگا، لیکن کیا ایسا ہونا ممکن ہے تو اس میں علما کے مابین اختلاف ہے، لیکن حق یہ ہے کہ یہ ممکن ہے، اس لیے کہ یہ ادراکات محض اللہ کے پیدا کرنے سے ہوتے ہیں بغیر کسی حاسے کی تاثیر کے تو یہ محال نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ باصرہ کے استعمال کے بعد آواز کا ادراک پیدا کر دے۔

اگر اعتراض کیا جائے کہ ذائقہ سے ایک ہی ساتھ شئ کی حلاوت اور اس کی حرارت کا ادراک نہیں ہوتا؟ ہم کہیں گے نہیں، بلکہ حلاوت کا ادراک ذوق سے اور حرارت کا ادراک لمس سے ہوتا ہے، جو زبان اور منہ میں موجود ہیں۔

تشریح

وبكل حاسة منها: -اس عبارت سے شارح فرماتے ہیں کہ عادت یہی جاری ہے کہ ہر حاسے سے اسی کا ادراک ہوتا ہے جس کے ادراک کے لیے اللہ تعالیٰ نے اس کی تخلیق کی ہے، مثلاً حاسۂ بصر سے مبصرات اور حاسۂ سمع سے مسموعات کا۔ علیٰ ہذا القیاس لہٰذا بصر سنے گا نہیں اور سمع دیکھے گا نہیں اور شم سنے گا نہیں اور نہ ہی دیکھے گا، لیکن کیا اس کے بر خلاف عقلاً ممکن ہے، کیا ایسا ہو سکتا ہے کہ قوتِ باصرہ سننے لگے اور قوتِ سامعہ دیکھنے لگے اور قوتِ شامہ چکھنے لگے تو اس میں اہلِ سنت اور فلاسفہ کے مابین اختلاف ہے۔ اہلِ سنت کا موقف یہ ہے کہ عقلاً اس میں کوئی استبعاد نہیں ہے اس لیے کہ علم و ادراک محض اللہ کے پیدا کرنے سے ہوتا ہے، حاسے کی اس میں کوئی تاثیر نہیں ہوتی، لہٰذا اگر اللہ تعالیٰ چاہے تو خلافِ عادت آنکھ سننے لگے، کان دیکھنے لگے، جب کہ فلاسفہ کا موقف یہ ہے کہ ایسا نہیں ہو سکتا۔

فإن قيل: أليست الذائقة: -ابھی ابھی جو بتایا گیا ہے کہ ہر حاسے سے اسی کا ادراک ہوتا ہے جس کے لیے وہ موضوع ہے۔ تو اس عبارت سے اس پر ایک اعتراض پیش کیا جا رہا ہے کہ ایسا نہیں ہے بلکہ اس کے خلاف بھی ہو سکتا ہے، جیسے کہ جب ہم کوئی چیز چکھتے ہیں تو قوتِ ذائقہ جہاں اس کی حلاوت کا ادراک کرتی ہے، وہیں اس کی حرارت کا بھی ادراک کرتی ہے۔ شارح اس کا جواب دیتے ہیں کہ ایسا نہیں بلکہ منہ اور زبان میں قوتِ ذائقہ اور لامسہ دونوں پائی جاتی ہیں ذائقہ ذائقے کا ادراک کرتی ہے اور لامسہ حرارت یا برودت کا ادراک کرتی ہے۔

بعض لوگوں نے اس اعتراض کا یہ جواب دیا ہے کہ زبان ایک ایسا حاسہ ہے جو حلاوت اور حرارت دونوں کا ایک ساتھ ادراک کرتی ہے۔ اگر ایسا ہے تو ماتن کا قول بغیر شارح کے اس جواب کے جو دو مختلف قوتوں کے زبان پر پائے جانے

پر مبنی ہے، صحیح ہو سکتا ہے۔
حالاں کہ یہ جواب محلِ نظر ہے، اس لیے کہ یہ ماتن کے قول الحواس خمس کے مخالف ہے جس پر عقلا کا اجماع ہے اور ایک چھٹے حاسے کا اثبات ہے جس کی کوئی ضرورت نہیں۔ اور ایک عضو میں دو مختلف قوتوں کے پائے جانے میں کوئی استبعاد نہیں ہے۔ لہٰذا شارح کا قول ہی حق ہے۔

☆☆☆☆☆

❊ **والخبرُ الصَّادِقُ أی المطابق للواقع، فإن الخبرَ کلامٌ یکون لنسبته خارج تطابقه تلك النسبة فیکون صادقاً أو لا تطابقه فیکون کاذباً، فالصدق والکذب علی هذا من أوصاف الخبر، وقد یقالان بمعنی الإخبار عن الشیء علی ما هو به، أو لا علی ما هو به، أی الإعلام بنسبة تامة تطابق الواقع أو لا تطابقه، فیکونان من صفات المخبر فمن ههنا یقع فی بعض الکتب الخبر الصادق بالوصف، وفی بعضها خبر الصادق بالإضافة.**

ترجمہ:- اور خبرِ صادق، یعنی وہ خبر جو واقع کے مطابق ہو، کیوں کہ خبر ایک کلام ہے، اس کی نسبت کے لیے ایک خارج ہوگا۔ نسبت کلامیہ اس خارج کے مطابق ہوگی تو "خبر" صادق ہوگی مطابق نہیں ہوگی تو "خبر" کاذب ہوگی، اس رو سے صدق اور کذب خبر کے اوصاف سے ہوں گے، اور کبھی صدق و کذب کسی شے کے حالِ نفس الامری کے مطابق یا حالِ نفس الامری کے بر عکس خبر دینے کے معنیٰ میں بولے جاتے ہیں، یعنی نسبت تامہ کے تعلق سے خبر دینا کہ وہ واقع کے مطابق ہے یا نہیں۔ اس لحاظ سے صدق و کذب مخبر کی صفات سے ہوں گے۔ اسی لیے بعض کتابوں میں "الخبر الصادق" صفت کے ساتھ واقع ہے، جب کہ بعض میں "خبر الصادق" اضافت کے ساتھ واقع ہوا ہے۔

تشریح

والخبر الصادق:- اس عبارت سے ماتن نے یہ بتایا ہے کہ خبر صادق کی دو قسمیں ہیں۔ خبر متواتر اور خبر رسول۔
شارح نے خبر کی خبرِ صادق اور خبرِ کاذب کی طرف تقسیم کرتے ہوئے دونوں کی دو مختلف تفسیریں بیان کی ہیں جسے ہم آپ کے ذہن میں اتارنے کی کوشش کر رہے ہیں۔
وہ کلام جو اسناد خبری پر مشتمل ہوگا اس میں یا تو ایک کا مفہوم دوسرے کے لیے ثابت ہوگا یا ایک کے مفہوم کی دوسرے سے نفی ہوگی۔ جیسے زیدٌ عالمٌ یہ اسنادِ خبری پر مشتمل ہے، جس میں عالم کی زید کی طرف نسبت کی گئی ہے یا جیسے زیدٌ لیس بعالمٍ اس میں عالم کی زید سے نفی کی گئی ہے۔ اس نسبت کو نسبتِ کلامیہ کہا جاتا ہے۔ اس نسبتِ کلامیہ کے لیے خارج یعنی واقع اور نفس الامر میں بھی ایک نسبت ہوگی جسے نسبت خارجیہ کہا جاتا ہے۔ اب نسبتِ کلامیہ نسبتِ خارجیہ کے مطابق ہو بایں طور کہ دونوں ثبوتی ہوں، جیسے زیدٌ عالمٌ یا دونوں سلبی ہوں جیسے "زیدٌ لیس بعالمٍ" تو یہ کلامِ صادق کہلاتا ہے اور خبر بھی صادق کہلاتی ہے۔ اور اگر دونوں میں مطابقت نہیں ہے، بایں طور کہ کلام میں جو نسبت ہے وہ تو ثبوتی ہے لیکن خارج اور واقع میں جو نسبت ہے وہ سلبی ہے یا اس کے برعکس ہے، جیسے "زیدٌ عالمٌ" اس کلام میں جو نسبت ہے وہ ثبوتی ہے، لیکن خارج اور نفس الامری میں ایسا نہ ہو بلکہ زید جاہل ہو تو اب نسبتِ کلامیہ نسبتِ خارجیہ کے مطابق نہیں ہوگی۔ لہٰذا یہ کلام کاذب ہو جائے گا اور خبر خبرِ کاذب کہلائے گی۔

یہیں پر یہ جان لینا چاہیے کہ اگر نسبتِ کلامیہ کے لیے سرے سے نسبتِ خارجیہ ہی نہیں ہے یا نسبتِ خارجیہ تو ہے لیکن نسبتِ کلامیہ کی اس نسبتِ خارجیہ کے ساتھ مطابقت یا عدم مطابقت کا قصد نہیں کیا گیا ہے تو وہ کلام انشا کہلاتا ہے۔

بہرکیف، نسبتِ کلامیہ اگر نسبتِ خارجیہ کے مطابق ہے تو یہ خبر صادق ہے اور مطابق نہیں ہے تو یہ خبر کاذب ہے۔ اس تفسیر کے اعتبار سے صدق وکذب سے خبر کا اتصاف ہوتا ہے۔ یعنی خبر صادق ہوتی ہے یا کاذب۔

اور کبھی شئ کے حال نفس الامری کے مطابق خبر دینے کو صدق کہا جاتا ہے اور حالِ نفس الامری کے بر خلاف خبر دینے کو کذب کہتے ہیں۔ اس اعتبار سے صدق وکذب سے مخبر کا اتصاف ہوگا۔ مثلاً کسی نے خبر دیا کہ "آگ ٹھنڈی ہے" تو اس کی یہ خبر حالِ نفس الامری اور واقعی کے خلاف ہے، کیوں کہ امر واقعی یہ ہے کہ آگ گرم ہوتی ہے ٹھنڈی نہیں، لہٰذا مخبر کو کاذب کہا جائے گا اور اگر کسی نے خبر دیا کہ "زمین ہمارے نیچے ہے" تو اس کی یہ خبر حال نفس الامری کے مطابق ہے۔ اس لیے کہ خارج اور واقع میں بھی یہی ہے کہ زمین ہمارے نیچے ہے۔ لہٰذا مخبر کو صادق کہا جائے گا۔

☆☆☆☆☆

✻ عَلَى نَوْعَينِ: أَحَدهمَا الخَبَرُ المُتَواتِرُ سَمِي بذلك لماأنه لايقع دفعة، بل على التعاقب و التوالى. وَهوَ أى الخَبَرُ الثَّابِتُ على أَلْسِنَةِ قَوْمٍ لا يتصوَّرُ تَـواطُؤهُم، أى لا يجوز العـقـل توافقهم عَلَى الكذبِ، ومصداقه وقوع العلم من غير شبهة. وَهوَ بالضرورة مُوجِبٌ للعِلْمِ الضَّروري كالعِلْمِ بالمُلُوكِ الخَالِيةِ في الأَزْمِنَةِ المَاضِيةِ و البُلدَانِ النَّائِيةِ يحتمل العطف على الملوك وعلى الأزمنة، والأول أقرب وإن كان أبعد.

ترجمہ: - خبر صادق دو قسموں پر مشتمل ہے، ان میں ایک خبر متواتر ہے اس کا متواتر اس وجہ سے نام رکھا گیا ہے کہ یہ دفعۃً واحدہ نہیں واقع ہوتی ہے بلکہ یکے بعد دیگرے اور پے در پے اس کا ورود ہوتا ہے اور خبرِ متواتر وہ خبر ہے جو ایسی قوم کی زبان سے صادر ہو جھوٹ پر جس کا توافق متصور نہ ہو، یعنی عقل جھوٹ پر ان کے اتفاق کو ممکن نہ قرار دیتی ہو اور اس کا مصداق بغیر شک شبہہ کے علم کا پایا جانا ہے اور خبر متواتر بالبداہت علم ضروری کی موجب ہے، جیسے کہ گزرے ہوئے زمانے میں گزشتہ بادشاہوں اور دور دراز شہروں کا علم اور بلدان نائیہ احتمال رکھتا ہے کہ ملوک پر معطوف ہو اور یہ بھی احتمال رکھتا ہے کہ ازمنہ پر معطوف ہو۔ اول بہ اعتبار معنیٰ کے زیادہ قریب ہے، اگرچہ لفظ کے اعتبار سے بعید ہے۔

تشریح

والخبر الصادق علی نوعین: - اس عبارت سے شارح یہ بتانا چاہتے ہیں کہ خبر صادق دو قسموں پر مشتمل ہے جن میں ایک خبر متواتر ہے اور دوسری خبر رسول ہے جس کا ذکر آرہا ہے۔

سمی بذالك: - اس عبارت سے شارح نے خبر متواتر کی وجہِ تسمیہ پر روشنی ڈالی ہے، فرماتے ہیں کہ از روئے لغت کے تواتر تعاقب اور توالی کے معنیٰ میں ہے جس کا مطلب "چیزوں کا وقفہ کے ساتھ ایک دوسرے کے پیچھے آنا" ہے۔ چوں کہ خبر متواتر دفعۃً واحدہ نہیں صادر ہوتی ہے بلکہ اس کا صدور یکے بعد دیگرے ہوتا ہے اس مناسبت سے اسے خبر متواتر کہا جاتا ہے۔

وهو أى الخبر الثابت على السنة قوم: - اس عبارت سے شارح نے خبر متواتر کی اصطلاحی تعریف کی ہے۔

فرماتے ہیں کہ خبر متواتر وہ خبر ہے جو ایسی قوم کی زبان سے سنی گئی ہو جن کا ارادی یا غیر ارادی طور پر جھوٹ پر اتفاق متصور نہ ہو، یعنی عقلاً یہ ممکن نہ ہو کہ مخبرین نے جھوٹ پر اتفاق کر لیا ہو، یا اتفاقاً ان سے جھوٹ صادر ہو گیا ہو۔

محدثین کی اصطلاح میں خبر متواتر:- محدثین کی اصطلاح میں خبر متواتر وہ حدیث ہے جس کے راوی ہر دور میں اتنے زیادہ ہوں کہ ان کا جھوٹ پر متفق ہونا عادۃً محال ہو۔

محدثین کا اس پر اجماع ہے کہ متواتر کے راوی تین سے زائد ہوں گے، لیکن ان کی اقل تعداد میں ان کے مابین اختلاف کثیر پایا جاتا ہے، اس سلسلے میں چار، پانچ، دس، بارہ، چالیس اور ستّر کی تعداد منقول ہے، اور دلیلیں وہ نصوص ہیں جن میں مذکورہ تعداد کا تذکرہ ہے۔ مثلاً جو حضرات چار میں منحصر مانتے ہیں ان کی دلیل شہود زنا والی آیت ہے، یعنی جس طرح ثبوتِ زنا کے لیے کم از کم چار گواہ کا ہونا ضروری ہے اسی طرح متواتر کے لیے بھی چار راویوں کا ہونا ضروری ہے۔ علیٰ ہذا القیاس۔

مگر علامہ ابن حجر عسقلانی نے عدم تعیین کو صحیح اور حافظ جلال الدین سیوطی نے اس کو اصح قرار دیا ہے۔ علامہ ابن حجر عسقلانی نے تواتر کے تحقق کے لیے چار یا پانچ شرطیں بھی لگائی ہیں۔ دیکھیے۔ «نزہۃ النظر»۔

ومصداقه وقوع العلم من غير شبهة:- اس عبارت سے شارح نے خبر متواتر کے مصداق کی تعیین کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ خبر متواتر اسی خبر پر صادق ہوگی جس سے علم یقینی حاصل ہو۔ شک و شبہہ کا اس میں کوئی شائبہ نہ ہو۔ لہٰذا ایسی خبر جس میں عقل متردد ہو، اس پر خبر متواتر کا صدق نہیں ہو سکتا۔

وهو بالضرورة موجب للعلم الضروري:- اس عبارت سے شارح یہ بتانا چاہتے ہیں کہ خبر متواتر علم ضروری کی موجب ہوتی ہے، یعنی اس سے ایک ایسا حکم ضروری حاصل ہوتا ہے جو دلیل کا محتاج نہیں ہوتا۔

كالعلم بالملوك الخالية:- اس عبارت سے شارح نے خبرِ متواتر کے علمِ ضروری کی موجب ہونے کی ایک تمثیل ذکر کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ خبرِ متواتر سے علمِ یقینی بدیہی حاصل ہوتا ہے، جیسے کہ ماضی کے زمانے میں گزرے ہوئے بادشاہوں اور دور دراز شہروں جیسے اسکندریہ، بغداد، مکۃ المکرمہ، مدینۃ المنورہ وغیرہ کا علم ہمیں خبر متواتر سے ہی ہے اور ہمیں ان کے پائے جانے کا ایسا یقین ہے جس میں شک کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔

والبلدان النائية يحتمل العطف:- اس عبارت سے شارح فرماتے ہیں کہ بلدان نائیہ کا عطف ملوک پر بھی ہو سکتا ہے اور ازمنہ پر بھی، لیکن ملوک پر عطف کرنا یہ از روئے معنیٰ کے زیادہ قریب ہے، اگرچہ لفظ کے اعتبار سے بعید ہے۔

معنیٰ کے اعتبار سے ملوک پر عطف کرنا اس وجہ سے زیادہ قریب ہوگا کہ اس صورت میں دو علم حاصل ہوں گے۔ ایک گزرے ہوئے بادشاہوں کا علم اور ایک دور دراز شہروں کا علم برخلاف اس کے کہ جب اس کو ازمنہ پر عطف کیا جائے گا تو علم کا معنیٰ بلدان نائیہ میں ماخوذ نہیں ہوگا تو اس صورت میں صرف ایک علم حاصل ہوگا اور معنیٰ یہ ہوگا "جیسے کہ گذشتہ بادشاہوں اور دور دراز شہروں کا علم" اور دو علم کا حصول ایک علم کے حصول سے بہتر ہوتا ہے اور لفظ کے اعتبار سے بلدان نائیہ کا عطف ملوک پر اس وجہ سے بعید ہے کہ اس صورت میں معطوف علیہ (ملوک) اور معطوف (بلدان نائیہ) کے مابین الخالية في الازمنة الماضية سے فصل پیدا ہو جائے گا۔

☆☆☆☆☆

* فههنا أمران: أحدهما: أن المتواتر موجِبٌ للعلم، وذلك بالضرورة، فإنّا نجدُ من أنفسنا العلم بوجود مكة وبغداد، وأنه ليس إلا بالإخبار. والثاني: أن العلمَ الحاصلَ به ضروري، وذلك لأنه يحصل للمستدل وغيره حتى الصبيان الذين لا اهتداء لهم إلى العلم بطريق الاكتساب وترتيب المقدمات.

ترجمہ: - تو یہاں دو چیزیں ہیں، ایک تو یہ کہ متواتر علم یقینی کی موجب ہے اور یہ بدیہی ہے، کیوں کہ ہم اپنے نفوس میں مکہ اور بغداد کے وجود کا علم پاتے ہیں اور یہ محض خبروں ہی کے ذریعہ سے ہے۔ اور دوسری چیز یہ کہ اس سے جو علم حاصل ہوتا ہے وہ ضروری ہوتا ہے، اس لیے کہ اخبار متواترہ کے ذریعے مستدل اور غیر مستدل دونوں کو علم ہوتا ہے، حتیٰ کہ بچوں کو بھی جنھیں اکتساب اور ترتیب مقدمات کی ذرا بھی سوجھ بوجھ نہیں ہے۔

تشریح

اس عبارت سے شارح نے خبر متواتر اور اس کے احکام کے تعلق سے جو بحث پیش کی ہے اس کا ماحصل پیش کر رہے ہیں، فرماتے ہیں کہ مذکورہ بحث سے دو باتیں نکل کر سامنے آتی ہیں۔ ایک تو یہ کہ خبر متواتر سے علم یقینی حاصل ہوتا ہے اور یہ بالکل بدیہی ہے، اس لیے کہ ہمیں خطۂ عرب میں پائے جانے والے دو عظیم شہروں مکۃ المکرمہ اور بغداد شریف کے وجود کا علم قطعی طور پر ہے اور یہ علم ہمیں اخبار متواترہ کے ذریعہ حاصل ہے۔ معلوم ہوا کہ خبرِ متواتر علمِ یقینی کی موجب ہے اور دوسری چیز یہ ہے کہ خبرِ متواتر سے جو علم ہوتا ہے وہ ضروری ہوتا ہے، استدلال اور ترتیبِ مقدمات کی اس میں حاجت نہیں پڑتی۔ ایسا اس وجہ سے ہے کہ خبر متواتر سے اسے بھی علم حاصل ہوتا ہے، جس میں نظر فی الدلیل اور مقدمات کی ترتیب کی صلاحیت ہوتی ہے اور اسے بھی علم حاصل ہوتا ہے، جس میں استدلال اور نظر و فکر کی اہلیت بالکل نہیں ہوتی، مثلاً بچوں تک کو اخبار متواترہ سے علم حاصل ہوتا ہے، باوجود اس کے کہ یہ استدلال اور نظر و فکر کی ذرا بھی اہلیت نہیں رکھتے لہٰذا معلوم ہوا کہ اخبار متواترہ سے جو علم حاصل ہوتا ہے، وہ ضروری اور بدیہی ہوتا ہے اس میں تجشم استدلال کی حاجت نہیں پڑتی۔

☆☆☆☆☆

* وأما خبرُ النصارى بقتل عيسى عليه السلام واليهود بتأبيد دين موسى عليه السلام، فتواتره ممنوعٌ.

ترجمہ: - اور نصاریٰ سے حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے قتل کی خبر اور یہود سے حضرت موسیٰ علیہ السلام کے دین کے ہمیشہ رہنے کی خبر تو اس کا متواتر ہونا ناقابلِ قبول ہے۔

تشریح

جو لوگ یہ کہتے ہیں کہ خبرِ متواتر علم کی موجب نہیں ہوتی ہے اس عبارت سے شارح ان کا اعتراض اور جواب پیش کر رہے ہیں، ان کا مشہور اعتراض یہ ہے کہ نصاریٰ سے متواتراً یہ منقول ہے کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو سولی دے کر قتل کر دیا گیا اور یہودیوں سے متواتراً یہ منقول ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کا دین ہمیشہ رہے گا، حالاں کہ یہ قطعی اور یقینی ہے کہ دونوں خبریں کاذب اور نفس الامر کے خلاف ہیں، لہٰذا یہ کہنا درست نہیں ہے کہ خبر متواتر علم یقینی بدیہی کی موجب ہے۔

فتواتره ممنوع: - شارح اس عبارت سے مذکورہ اعتراض کا جواب پیش کر رہے ہیں۔ فرماتے ہیں کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے قتل کی خبر کا متواتر ہونا ناقابلِ قبول ہے۔ اس لیے کہ خبرِ متواتر کے مصداق کے لیے ضروری ہے کہ اس سے

علمِ یقینی حاصل ہو اور یہاں پر ایسا نہیں ہے، اس لیے کہ نصِ صریح سے اس کے خلاف ثابت ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ نصاریٰ کے چار لوگوں سے یہ خبر پھیلی ہے اور یہ تعداد ثبوتِ تواتر کے لیے کافی نہیں ہے۔ اور تیسری وجہ یہ ہے کہ وہ یہودی جو آپ کے گھر میں داخل ہوئے ان کی تعداد صرف سات یا چھ تھی۔ لہٰذا بعید نہیں ہے کہ ان لوگوں نے آپ کے قتل کی جھوٹی خبر پھیلانے پر اتفاق کر لیا ہو۔

اسی طرح حضرت موسیٰ علیہ السلام کے دین کی تابیدی خبر کا بھی تواتر ممنوع ہے، اس کی ایک وجہ تو یہ ہے کہ جب بخت نصر بادشاہ نے بیت المقدس پر حملہ کیا تو اس نے تمام یہودیوں کو قتل کر ڈالا، وہ اتنی تعداد میں بچے ہی نہیں کہ تواتر کی تعداد کو پوری کر سکیں۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ یہ خبر متواتر ہے ہی نہیں، اس لیے کہ اس خبر کو ایک زندیق متکلم ابن الراوندی نے گڑھ لیا ہے، تاکہ وہ یہودیوں کو مسلمانوں کے خلاف بھڑکا سکے۔ اور یہودی اس سے حضرت موسیٰ علیہ السلام کے دین کی ابدیت پر استدلال کر سکیں۔

☆☆☆☆☆

❊ فإن قيل: خبرُ كلِّ واحدٍ لا يفيد إلا الظن، وضَمُّ الظَّنِّ إلى الظَّنِّ لا يوجب اليقين. وأيضاً جوازُ كذبِ كلِّ واحدٍ يوجبُ جوازَ كذبِ المجموعِ، لأنه نفس الآحاد. قلنا: ربما يكون مع الاجتماع ما لا يكون مع الانفراد، كقوَّةِ الحبل المؤلف من الشعرات.

ترجمہ: -ہر خبرِ واحد سے صرف ظن کا فائدہ ہوتا ہے اور ظن کا ظن کے ساتھ انضمام یقین کا موجب نہیں ہوتا۔ نیز ہر ایک کے کذب کا امکان مجموعہ کے کذب کے امکان کا موجب ہے، اس لیے کہ مجموعہ عین احاد ہے، ہم کہیں گے کہ بسا اوقات اجتماع کا وہ حال ہوتا ہے جو انفراد کا نہیں ہوتا، جیسے کہ اس رسّی کی قوت ہے جسے بالوں سے بٹا گیا ہو۔

تشریح

ابھی ابھی جو یہ بتایا گیا ہے کہ خبرِ متواتر سے علمِ یقینی کا فائدہ حاصل ہوتا ہے، اس عبارت سے اس دعوے پر دو طریقوں سے معارضہ قائم کیا جا رہا ہے۔

پہلے معارضہ کی تقریر یہ ہے کہ ہم تسلیم نہیں کرتے کہ خبرِ متواتر علمِ یقینی کی موجب ہے، اس لیے کہ خبرِ متواتر خبرِ احاد کا مجموعہ ہوتی ہے اور ہر واحد کی خبر سے صرف ظن کا فائدہ ہوتا ہے اور ظن کو ظن کے ساتھ منضم کرنے سے یقین حاصل نہیں ہوتا ہے، لہٰذا خبرِ متواتر پر یہ حکم لگانا کہ یہ یقین کی موجب ہے صحیح نہیں ہے۔ دوسرے معارضے کی تقریر یہ ہے کہ خبرِ متواتر سے علمِ یقینی حاصل نہیں ہو سکتا، اس لیے کہ خبرِ متواتر خبرِ احاد کے مجموعے کا نام ہے اور ہر واحد کی خبر میں کذب کا امکان پایا جاتا ہے اور خبرِ واحد میں کذب کا امکان مجموعہ میں کذب کے امکان کا موجب ہے، لہٰذا خبرِ متواتر میں بھی کذب کا امکان ہوگا اور جس خبر میں کذب کا امکان ہو وہ یقین کی موجب نہیں ہوگی، لہٰذا خبرِ متواتر سے بھی یقین حاصل نہیں ہوگا، اس کو یوں بھی کہا جا سکتا ہے کہ خبرِ متواتر خبرِ احاد کا مجموعہ ہے اور ہر واحد کی خبر یقین کی موجب نہیں ہوتی ہے تو ہر خبرِ واحد کا جو کل ہے، یعنی خبرِ متواتر وہ یقین کی موجب کیسے ہو سکتی ہے، مثلاً ہر انسان عالم نہیں ہوتے تو کل انسان کیسے عالم ہوں گے۔

قلنا: ربما يكون مع الاجتماع: -اس عبارت سے شارح دونوں کا جواب پیش کرتے ہیں، فرماتے ہیں کہ تمہارا قول "ضم الظن الى الظن لا يوجب اليقين" اور "جواز كذب كل واحد يوجب جواز كذب المجموع"

تسلیم نہیں ہے اس لیے کہ یہ اس پر مبنی ہے کہ مجموعہ جمیع احکام میں نفس احاد ہے، حالاں کہ ایسا نہیں ہے، کیوں کہ بسا اوقات مجموعے کے ساتھ ایسی قوت ہوتی ہے جو احاد کے ساتھ نہیں ہوتی جیسے کہ رسی ہے جسے بالوں سے بٹا جاتا ہے، رسی میں ایسی قوت ہوتی ہے جس کا توڑنا مشکل ہوتا ہے، جبکہ رسی کے احاد میں ہر بال کا توڑنا آسان ہوتا ہے۔

حاصل یہ ہے کہ معارض کا معارضہ کلِ فردی پر محمول ہے جس میں ہر فرد پر حکم اس طرح ہوتا ہے کہ کسی فرد کے ساتھ دوسرا فرد ملحوظ نہیں ہوتا۔ یہ وحدت کے منافی نہیں ہوتا، یہی وجہ ہے کہ اس میں قوت نہیں پائی جاتی اور مدعی کا دعویٰ کلِ مجموعی پر محمول ہے، جس میں حکم ہر فرد پر اس طرح ہوتا ہے کہ اس کے ساتھ دوسرا فرد بھی ملحوظ ہوتا ہے یہ وحدت کے منافی ہوتا ہے یہی وجہ ہے کہ اس میں قوت ہوتی ہے۔

*** فإن قيل: الضروريات لا يقع فيها التفاوت و الإختلاف، و نحن نجد العلم بكون الواحد نصف الاثنين أقوى من العلم بوجود أسكندر، و المتواتر قد أنكرت إفادته العلم جماعة من العقلاء، كالسُّمنية والبراهمة. قلنا: هذا ممنوع، بل قد يتفاوت أنواع الضروري بواسطة التفاوت في الالف والعادة والممارسة و الأخطار بالبال و تصورات أطراف الأحكام، و قد يختلف فيه مكابرة و عناداً كالسوفسطائية في جميع الضروريات.**

ترجمہ: -تو اگر اعتراض کیا جائے کہ ضروریات میں تفاوت اور اختلاف نہیں واقع ہوتا حالاں کہ ہم یہ پاتے ہیں کہ الواحد نصف الاثنین کا علم (ایک دو کا نصف ہے) اسکندر کے وجود کے علم سے زیادہ قوی ہے اور متواتر کے مفید علم ہونے کا عقلا کی ایک جماعت نے انکار کیا ہے، جیسے سمنیہ اور براہمہ۔ ہم کہیں گے کہ یہ ناقابلِ قبول ہے، بلکہ ضروری کی نوعوں میں تفاوت توجہ، عادت، لگاؤ اور دلی تعلقات میں تفاوت کے اعتبار سے ہوتا ہے اور احکام کے اطراف کے تصورات میں تفاوت کی بنا پر ہوتا ہے اور حکم ضروری میں کبھی اختلاف بلاوجہ منازعہ اور عناد کی بنا پر ہوتا ہے، جیسے سوفسطائیہ کا تمام ضروریات میں اختلاف۔

تشریح

فإن قيل: الضروريات لا يقع: -ماقبل میں جو یہ بتایا گیا ہے کہ خبر متواتر سے علم ضروری حاصل ہوتا ہے، اس عبارت سے اس پر ایک معارضہ قائم کیا جارہا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ متواتر سے علم ضروری حاصل ہوتا ہے، اس لیے کہ ضروریات میں وضوح اور خفا کے اعتبار سے کوئی تفاوت نہیں ہوتا، مثلاً الماء بارد، النار حارة، میں برودت ماء پر اول کی اور حرارتِ نار پر ثانی کی دلالت میں وضوح اور خفا کے اعتبار سے کوئی اختلاف نہیں ہے۔ حالاں کہ صورتِ مسئلہ میں ایسا نہیں ہے، اس لیے کہ الواحد نصف الاثنین کی دلالت نصفیت اثنین کے علم پر بہ اعتبار وجود اسکندر کے علم کے زیادہ واضح اور قوی ہے۔ لہٰذا یہاں دونوں میں تفاوت پایا گیا، حالاں کہ دونوں کا حکم ضروری ہے، یوں ہی حکم ضروری کے اثبات و نفی میں بھی کوئی اختلاف نہیں ہوتا، حالاں کہ یہاں متواتر میں اختلاف موجود ہے۔ اس لیے کہ عقلا کی ایک جماعت سمنیہ اور براہمہ اس کے مفید علم ہونے کے منکر ہیں۔ لہٰذا ہم یہ ماننے کے لیے تیار نہیں ہیں کہ خبر متواتر سے علم ضروری حاصل ہوتا ہے۔

قلنا: هذا ممنوع: -اس عبارت سے اس معارضہ کا رد کر رہے ہیں، فرماتے ہیں کہ دلیل کا یہ مقدمہ ہمیں تسلیم نہیں ہے کہ ضروری میں تفاوت اور اختلاف نہیں پایا جاتا، بلکہ ہم یہ کہتے ہیں کہ ضروری میں وضوح و خفا کے اعتبار سے تفاوت پایا جاتا ہے،

لیکن اس حیثیت سے نہیں کہ حکم میں فی نفسہ کوئی خفا ہوتا ہے، بلکہ اس لیے ہوتا ہے کہ قضایا ضروریہ سے الف وعادت، تعلقات خاطر میں تفاوت پایا جاتا ہے، بعض قضایا کے مانوسۃ الاستعمال ہونے کی بنا پر ان کا اذعان زیادہ ہوتا ہے، جیسے النار مشرقة کا اور الواحد نصف الاثنین کا اور بعض قضایا ضروریہ کے غیر مانوسۃ الاستعمال ہونے کی بنا پر ان کا اذعان کم ہوتا ہے جیسے کہ وجود اسکندر کا علم اور انسانی طبیعت یہ ہے کہ وہ مانوسۃ الاستعمال اشیا یا احکام کے قبول کرنے میں سرعت کا مظاہرہ کرتی ہے اور غیر مانوسۃ الاستعمال میں سرعت نہیں کرتی۔ لیکن الف وعادت اور توجہ عقل کے بعد تفاوت برقرار نہیں رہتا، اسی طرح ضروری کے طرفین (محکوم علیہ و بہ) کی بداہت اور نظریت کی بنا پر بھی ضروری میں تفاوت ہو جاتا ہے۔ جیسے الواحد نصف الاثنین اس قضیہ ضروری کے طرفین بدیہی ہیں اور واجب الوجود لیس بعرض اس کے طرفین نظری ہیں۔ اس لیے اول میں حکم، ثانی کے اعتبار سے اوضح ہے، لہٰذا معلوم ہوا کہ بعض اسباب کی بنا پر ضروری میں بھی وضوح وخفا کے اعتبار سے اختلاف پایا جاتا ہے۔

السمنية: -بضم السین وفتح المیم۔ سمنیہ متقدمین بت پرستوں کی ایک قوم کا نام ہے جو اپنی نسبت ہندوستان کے صوبہ گجرات میں پائے جانے والے ایک شہر سومنات کی طرف کرتے ہیں۔ اس مناسبت سے ان کو سمنیہ کہا جاتا ہے۔ سومنات ان کے نزدیک محترم شہر ہے۔

البراهمة: -ہندوستان کے رؤسائے کفار کی ایک قوم ہے جن کے رئیس کو برہمن یا برہام کہا جاتا تھا۔ نام کی مناسبت سے اس کے متبعین کو براہمہ کہا جاتا ہے۔ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ برہمن ایک بت کا نام ہے، جس کی یہ لوگ پوجا کرتے تھے اس کی مناسبت سے ان کو براہمہ کہا جاتا تھا۔

المكابرة: -طلبِ عز وجاہ اور بڑائی وقابلیت کے ظاہر کرنے کے لیے بغیر حق کے منازعہ کرنا۔

☆☆☆☆☆

❊ والنوع الثاني: خبر الرسول المؤيد أي الثابت رسالته بالمعجزة. والرسول إنسان بعثه الله تعالى إلى الخلق لتبليغ الأحكام، وقد يشترط فيه الكتاب، بخلاف النبي فإنه أعم. والمعجزة أمر خارقٌ للعَادَةِ قُصِدَ به إظهارُ صدقِ من ادَّعى أنه رسول الله تعالى.

ترجمہ: -اور خبر صادق کی دوسری قسم خبر رسول ہے، جسے قوت دی گئی ہو یعنی جس کی رسالت معجزے سے ثابت ہو۔ اور رسول وہ انسان ہے جسے اللہ تعالیٰ نے تبلیغِ احکام کے لیے مخلوق کی طرف مبعوث کیا ہو۔ کبھی اس میں کتاب کی شرط بھی لگائی جاتی ہے بر خلاف نبی کے۔ لہٰذا نبی عام ہے اور معجزہ ایسا امر ہے جو عادت کے خلاف ہو، جس سے اس کی سچائی کے اظہار کا ارادہ کیا گیا ہو، جس نے یہ دعویٰ کیا کہ وہ اللہ کا رسول ہے۔

تشریح

ماتن کی عبارت کا مطلب یہ ہے کہ خبر صادق کی دوسری قسم خبر رسول ہے اور رسول وہ ہے جس کی رسالت معجزے سے ثابت ہو۔

والرسول إنسان بعثه الله: -شارح نے اس عبارت سے رسول کی تعریف کی ہے اور نبی و رسول میں کیا فرق ہے، اس کی وضاحت کی ہے، پھر معجزہ کا مفہوم کیا ہے، اس کی تشریح کی ہے۔

فرماتے ہیں کہ رسول وہ انسان ہے جسے اللہ تعالیٰ نے مخلوق کی طرف تبلیغ احکام کے لیے مبعوث کیا ہو۔ چوں کہ بعض علما حضرت مریم کی نبوت کے بھی قائل ہیں، اس لیے شارح نے رجل کے بجاے انسان کا لفظ استعمال کیا ہے، حالاں کہ یہ قول صحیح نہیں ہے، جیسا کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:

"وَمَآ اَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ اِلَّا رِجَالًا نُّوْحِیْٓ اِلَیْهِمْ" (یوسف:۱۰۹)

اور ہم نے تم سے پہلے جتنے رسول بھیجے سب مرد ہی تھے جنھیں ہم وحی کرتے۔ (کنزالایمان)

اور احکام سے احکامِ شرعیہ مراد ہیں، خواہ ان کا تعلق عمل سے ہو یا اعتقاد سے۔

وقد یشترط فیه الکتاب بخلاف النبی: -اس عبارت سے شارح نے یہ بتایا ہے کہ رسول کے لیے کبھی کتاب کی بھی شرط لگائی جاتی ہے، بر خلاف نبی کے کہ اس کے لیے کتاب کی شرط نہیں ہے۔

یہاں یہ جان لینا چاہیے کہ نبی و رسول کے مابین کچھ فرق ہے یا کوئی فرق نہیں ہے، اس میں مختلف اقوال پائے جاتے ہیں۔ پہلا قول یہ ہے کہ نبی اور رسول میں تساوی کی نسبت ہے، دونوں کا مصداق ایک ہے۔ یہ مصنف کا پسندیدہ مذہب ہے، لیکن اس پر اس آیت سے اعتراض وارد ہوتا ہے۔ "وَمَآ اَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَّسُوْلٍ وَّلَا نَبِیٍّ" (الحج:۵۱)

اور ہم نے تم سے پہلے جتنے رسول یا نبی بھیجے۔ (کنزالایمان)

اس میں رسول پر نبی کا عطف کیا گیا ہے اور عطف مغائرت پر دلالت کرتا ہے، لہٰذا دونوں میں تساوی کی نسبت نہیں ہے۔ دوسرا قول یہ ہے کہ دونوں میں مباینت ہے رسول وہ ہے جسے نئی شریعت دے کر مبعوث کیا گیا ہو اور نبی کے لیے شریعتِ جدیدہ کی شرط نہیں، اس پر اس آیت سے اعتراض وارد ہوتا ہے:

"وَاذْكُرْ فِی الْكِتٰبِ اِسْمٰعِیْلَ اِنَّهٗ كَانَ صَادِقَ الْوَعْدِ وَكَانَ رَسُوْلًا نَّبِیًّا" (مریم:۵۴)

اور کتاب میں اسماعیل کو یاد کرو بے شک وہ وعدے کا سچا تھا اور رسول تھا غیب کی خبریں بتاتا۔ (کنزالایمان)

اس آیت سے واضح ہوتا ہے کہ حضرت اسماعیل رسول اور نبی دونوں تھے، جب کہ متبائنین کا اجتماع محل واحد میں ممکن نہیں ہے۔

تیسرا قول یہ ہے کہ رسول عام ہے اور نبی خاص ہے وصفِ رسالت ملائکہ اور انسان دونوں کے لیے ہے، جب کہ نبوت صرف انسان کے ساتھ مختص ہے۔ چوتھا قول یہ ہے کہ نبی عام ہے اور رسول خاص ہے، یہی جمہور کا قول ہے۔

پھر اس میں بھی اختلاف ہے۔ بعض کا قول یہ ہے کہ رسول کا صاحبِ کتاب ہونا شرط ہے، جب کہ نبی کے لیے یہ شرط نہیں ہے۔ اس پر رسول اور کتابوں کی تعداد میں عدم مطابقت کا اعتراض ہے۔ کتابیں صرف ایک سو چار نازل ہوئیں ہیں، جب کہ رسل تین سو تیرہ مبعوث کیے گئے، جس کا جواب یہ دیا جاتا ہے کہ بعض صحائف کا نزول مکرر ہوا ہے۔

چار مشہور کتابیں ہیں، قرآن، توریت، انجیل، زبور، باقی سو صحیفے ہیں حضرت آدم پر دس، حضرت شیث پر پچاس، حضرت ادریس پر تیس، حضرت ابراہیم پر دس۔

شارح کے کلام میں رسول کو من ارسله الله سبحانه کے معنیٰ میں لینا ضروری ہے، ورنہ لازم آئے گا کہ خبر صادق کا دو قسموں میں انحصار باطل ہو جائے اور خبر نبی بھی اس کی ایک قسم ہو جائے۔

معجزہ:- وہ خلافِ عادت فعل ہے جسے کسی نبی یا رسول کے دعویٔ نبوت کی تصدیق کے لیے ظاہر کیا جائے، جیسے مردہ کو

زندہ کرنا، انگلی کے اشارے سے چاند کے دو ٹکڑے کر دینا۔ ایسی عجیب و غریب بات اگر ولی سے ظاہر ہو تو، اسے کرامت کہتے ہیں اور نڈر، بدکار یا کافر سے ہو تو اس کو استدراج کہتے ہیں۔ معجزہ کو دیکھ کر نبی کی سچائی کا یقین ہوتا ہے کہ جس کے ہاتھ پر قدرت کی ایسی نشانیاں ظاہر ہوں، جس کے مقابل سب لوگ عاجز و حیران ہوں، ضرور وہ خدا کا بھیجا ہوا ہے۔ کوئی جھوٹا نبوت کا دعویٰ کر کے معجزہ ہرگز نہیں دکھا سکتا۔ اللہ تعالیٰ جھوٹے کو معجزہ ہرگز نہیں عطا فرماتا۔

☆☆☆☆☆

** وهو أي خبر الرسول يوجب العلم الاستدلالي أي الحاصل بالاستدلال، أي النظر في الدليل، وهو الذي يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى العلم بمطلوب خبري. وقيل: قول مؤلف من قضايا يستلزم لذاته قولاً آخر. فعلى الأول الدليل على وجود الصانع هو العالم، وعلى الثاني: قولنا: العالم حادث، وكل حادث فله صانع. وأما قولهم: الدليل هو الذي يلزم من العلم به العلم بشيء آخر، فبالثاني أوفق.**

ترجمہ:- اور وہ یعنی خبر رسول علم استدلالی کی موجب ہوتی ہے، یعنی وہ علم جو استدلال یعنی نظر فی الدلیل سے حاصل ہو اور دلیل وہ ہے جس میں نظرِ صحیح سے ایسے علم تک رسائی ممکن ہو جو مطلوب خبری ہو اور کہا گیا ہے کہ دلیل وہ قول ہے جو ایسے قضایا سے مرکب ہو جو لذاتہ دوسرے قول کو مستلزم ہو اول کی بنیاد پر وجودِ صانع پر دلیل عالم ہے، اور ثانی کی بنیاد پر وجودِ صانع پر دلیل ہمارا قول العالم حادث و کل حادث فله صانع ہے، لیکن مناطقہ کا قول کہ دلیل وہ شئ ہے جس کے علم سے دوسری شے کا علم لازم آئے۔ تو یہ تعریف دلیل کی دوسری تعریف کے زیادہ موافق ہے۔

تشریح

وهو أي خبر الرسول:- اس عبارت سے شارح فرماتے ہیں کہ خبر رسول علم کی موجب ہوتی ہے اور اس سے حاصل ہونے والا علم استدلالی ہوتا ہے، یعنی ایسا علم جو مقدمات کی ترتیب اور دلیل میں نظر و فکر سے حاصل ہو۔

وهو الذي يمكن التوصل:- اس عبارت سے شارح اصولیین کے نزدیک دلیل کی جو تعریف ہے وہ ذکر کرتے ہیں۔ فرماتے ہیں کہ دلیل اس شئ کا نام ہے جس میں صحیح طریقے سے غور و فکر سے ایسے علم تک رسائی ممکن ہو جو بہ شکل خبر ہو، جیسے کہ بیت ہے، اس میں غور و فکر کرنے سے ہمیں معلوم ہو جاتا ہے کہ ضرور گھر کا کوئی بنانے والا ہے۔

اس تعریف میں دو باتیں غور طلب ہیں، ایک یہ کہ تعریف میں یمکن کا لفظ لایا گیا ہے، جو معنیٰ امکان پر دلالت کرتا ہے، اس کی وجہ کیا ہے، مطلق تعریف کیوں نہیں کی گئی، یہ کیوں نہیں کہا گیا کہ دلیل وہ شئ ہے جس سے علمِ مطلوب تک رسائی حاصل ہو جائے، اس کی وجہ یہ ہے کہ نظرِ صحیح سے علم مطلوب کا حصول لازم اور ضروری نہیں ہے۔ تاہم عادتِ الٰہیہ جاری ہے کہ وہ نظرِ صحیح کے بعد علمِ مطلوب ذہن میں پیدا کر دیتا ہے، لیکن دلیل سے علم حاصل ہی ہو جائے ضروری نہیں اور نہ حاصل ہو۔ یہ بھی ضروری نہیں، اسی بنا پر تعریف میں امکان کا لفظ لایا گیا ہے۔

دوسری چیز جو تعریف میں غور طلب ہے وہ یہ ہے کہ مطلق نظر کے بجائے نظرِ صحیح کا لفظ استعمال کیا گیا ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ دلیل سے علم حاصل تو ہوتا ہے لیکن اس کے لیے ضروری یہ ہے کہ صحیح طریقے سے نظر کی جائے یعنی ایسی نظر جو ایصال کی جملہ شرائط پر مشتمل ہو، جیسا کہ اشکالِ اربعہ کی بحث میں شرائط انتاج پر روشنی ڈالی گئی ہے، لہٰذا اگر نظر فاسد ہوگی،

ایصال کی شرطوں کا پاس ولحاظ اور ان کی رعایت نہیں ہوگی تو مطلوب حاصل نہیں ہوسکتا۔

وقیل: قول مؤلف من قضایا: - اس عبارت سے متکلمین کے نزدیک دلیل کی جو تعریف ہے وہ ذکر کرتے ہیں، فرماتے ہیں کہ دلیل وہ قول ہے جو ایسے قضایا سے مرکب ہو جو لذاتہ دوسرے قول کو مستلزم ہو، جیسے العالم متغیر و کل متغیر حادث۔

یہ ایک قول ہے جو دو قضیوں سے مرکب ہے، جب ان دونوں کو تسلیم کرلیا جائے گا تو ان سے قول آخر جو (العالم حادث) ہے، اس کا حصول لازم ہوجائے گا۔

یہاں پر بھی یہی ہے کہ استلزام قول آخر عند الفلاسفہ ضروری ہے، لیکن ہمارے نزدیک نتیجے کا حصول عادی ہے، یعنی عادتِ الٰہیہ یہی ہے کہ وہ نظرِ صحیح کے بعد نتیجہ پیدا کرتا ہے حصول لازم نہیں ہے، ہو بھی سکتا ہے، نہیں بھی ہوسکتا ہے۔

فعلی الأول: الدلیل: - اس عبارت سے شارح یہ بتانا چاہتے ہیں کہ پہلی تعریف کی بنیاد پر وجودِ صانع پر دلیل صرف (عالم) ہے جو کہ مفرد ہے نہ کہ "العالم حادث و کل حادث فله صانع" جو کہ مرکب ہے۔

اس رو سے دلیل مفرد ہوگی، یعنی عالم میں اگر غور وفکر صحیح طریقے سے کیا جائے، یہ زمین، آسمان، چاند، سورج، سیارے وغیرہ وغیرہ جو ایک مقررہ نظام کے تحت اپنی روش پر گام زن ہیں، ان میں آپس میں نہ کوئی تصادم ہوتا ہے اور نہ ہی کوئی فساد۔ یہ تمام چیزیں اس بات کا پتہ دے رہی ہیں کہ ان کا ضرور کوئی خالق اور صانع ہے اور ضرور ان کا کوئی چلانے والا ہے۔

وعلی الثانی: قولنا: - شارح فرماتے ہیں کہ تعریف ثانی کی بنیاد پر وجودِ صانع پر دلیل "العالم حادث" و کل حادث فله صانع ہے۔ لہٰذا اس رو سے دلیل مرکب ہوگی، اس کی وجہ یہ ہے کہ اس تعریف میں دلیل کو قول سے تعبیر کیا گیا ہے اور قول مرکب ہوتا ہے، خواہ وہ ملفوظ ہو یا معقول۔

وأما قولهم: الدلیل: - اس عبارت سے عند المناطقہ جو دلیل کی تعریف ہے وہ ذکر کرتے ہیں، فرماتے ہیں کہ دلیل کسی شے کا اس طرح ہونا کہ اس کے علم سے دوسری شئ کا علم لازم ہوجائے، جیسے دھوپ دیکھ کر طلوعِ آفتاب کا علم لازم ہوجاتا ہے۔

شارح فرماتے ہیں کہ دلیل کی یہ تعریف دوسری تعریف کے زیادہ موافق ہے، اس لیے کہ معنیٔ لزوم دونوں تعریفوں میں ماخوذ ہے، برخلاف پہلی تعریف کے کہ اس میں امکان کا لفظ لایا گیا ہے۔ اور امکان حصول کو مستلزم نہیں ہوتا۔ لیکن وہ دلیل مفرد جو اشیا اور اس کے احوال میں نظر وفکر کی شرط سے مشروط ہو، وہ حصولِ علم کو مستلزم ہوتی ہے، اور پہلی دلیل سے ایسا ہی مراد ہے، لہٰذا وہ حدِ امکان سے نکل کر لزوم کی طرف چلی آئے گی تو اب یہ تعریف پہلی تعریف کے بھی موافق ہوجائے گی، لیکن ایسا تاویلاً ہے۔ اس لیے ثانی کے زیادہ موافق ہوگی باعتبار اول کے۔

☆☆☆☆☆

❊ **وأما کونه موجباً للعلم فللقطع بأن من أظهر الله تعالیٰ المعجزة علی یده تصدیقاً له في دعوی الرسالة، کان صادقاً فیما أتی به من الأحکام، وإذا کان صادقاً یقع العلم بمضمونها قطعاً. وأما أنه استدلالي فلتوقفه علی الاستدلال واستحضار أنه خبر من ثبت رسالته بالمعجزات، وکل خبر هذا شأنه فهو صادق ومضمونه واقع.**

ترجمہ: - لیکن خبر رسول کا موجبِ علم ہونا تو یہ اس کے یقینی ہونے کی بنا پر ہے کہ وہ ہستی جس کے ہاتھ پر اللہ تعالیٰ اس کے دعویٔ رسالت کی تصدیق کے لیے معجزہ ظاہر فرمائے، وہ اپنے لائے ہوئے جملہ احکام میں صادق ہوگا، اور جب وہ صادق

ہوگا تومضمونِ احکام کا علم بھی یقیناً پایا جائے گا۔ لیکن خبر رسول کا استدلالی ہونا تو خبر کے اِس استدلال اور استحضار پر موقوف ہونے کی بنا پر ہے کہ یہ اُس ہستی کی خبر ہے جس کی رسالت معجزات سے ثابت ہے اور ہر وہ خبر جو اس شان کی ہو وہ صادق ہوگی اور اس کا مضمون واقع ہوگا۔

تشریح

و أما كونه موجبا للعلم:- ماقبل کی بحث سے دو باتیں معلوم ہو چکی ہیں۔ پہلی یہ کہ خبر رسول علم و یقین کی موجب ہے، شارح یہاں سے اس کی دلیل دیتے ہیں، فرماتے ہیں کہ ایسا اس بنا پر ہے کہ رسول اس عظیم ہستی کا نام ہے جس کے دعویٰ رسالت کی تصدیق کے لیے اللہ تعالیٰ نے اس کے ہاتھ پر معجزہ ظاہر فرمایا ہے، ظہور معجزہ اس کی دلیل ہے کہ یقیناً وہ سچا ہوگا، کیوں کہ کسی جھوٹے کے ہاتھ پر اللہ تعالیٰ معجزہ ہرگز نہیں ظاہر فرمائے گا۔ تو جب وہ سچا ہوگا تو اس کے لائے ہوئے جملہ احکام بھی سچے ہوں گے، کیوں کہ کسی کے سچا ہونے کا مطلب ہی یہی ہے کہ اس کی باتیں اور اس کی خبریں بھی سچی ہوتی ہیں اور جب اس کے احکام سچے ہوں گے تو ان کا علم بھی قطعی ہوگا۔

و أما أنه استدلالي:- ماقبل سے دوسری بات یہ معلوم ہوئی کہ خبرِ رسول سے حاصل ہونے والا علم استدلالی ہوتا ہے، یہاں سے اس کی وجہ بتا رہے ہیں، فرماتے ہیں کہ اس سے حاصل ہونے والا علم اس لیے استدلالی ہوتا ہے کہ یہ ترتیبِ مقدمات پر موقوف ہوتا ہے، مثلاً "یہ خبر اس کی ہے جس کی رسالت معجزات سے ثابت ہے۔" "اور جو خبر اس شان کی ہو وہ یقیناً صادق ہوگی اور اس کا مضمون قطعی طور پر واقع ہوگا" "لہٰذا خبر رسول یقیناً صادق اور اس کا مضمون یقیناً واقع ہوگا۔"

☆☆☆☆☆

❊ **والعلم الثابت به أي بخبر الرسول يضاهي أي يشابه العلم الثابت بالضرورة كالمحسوسات والبديهيات والمتواترات في التيقن أي عدم احتمال النقيض والثبات أي عدم احتمال الزوال بتشكيك المشكك، فهو علم بمعنى الاعتقاد المطابق الجازم الثابت، وإلا لكان جهلاً أو ظناً أو تقليداً.**

ترجمہ:- اور وہ علم جو خبرِ رسول سے ثابت ہو وہ اس علم کے مشابہ ہوتا ہے جو بالضرورۃ ثابت ہو، جیسے محسوسات، بدیہیات اور متواترات کا علم ہے، تیقن یعنی نقیض کا احتمال نہ ہونے میں اور ثبات یعنی مشکک کی تشکیک سے زوال کے عدم احتمال میں لہٰذا خبر رسول کا علم اس اعتقاد کے معنیٰ میں ہوتا ہے، جو مطابق، جازم، ثابت ہو ورنہ تو وہ جہل مرکب، یا ظن یا تقلید ہو جائے گا۔

تشریح

والعلم الثابت به أي بخبر الرسول:- اس عبارت سے شارح یہ بتانا چاہتے ہیں کہ خبرِ رسول سے ثابت ہونے والا علم تیقن اور ثبات میں اس علم کے مشابہ ہوتا ہے جو بالبداہت ثابت ہو جیسے محسوسات، بدیہیات اور متواترات کے علوم ہیں، یعنی جیسے یہ علوم نقیض کا احتمال نہیں رکھتے اور مشکک کی تشکیک سے زوال کو قبول نہیں کرتے، یوں ہی خبر رسول سے ثابت ہونے والا علم بھی ہوتا ہے، لہٰذا یہ علم اس اعتقاد کے معنیٰ میں ہوتا ہے جو واقعہ کے مطابق ہو اور جازم بھی ہو، یعنی اس میں جانبِ مخالف کا کوئی احتمال نہ ہو اور ثابت بھی ہو، یعنی مشکک کی تشکیک سے زوال کو قبول نہ کرتا ہو، اس کی وجہ یہ ہے کہ اگر خبر رسول سے ثابت ہونے والا علم اوصاف ثلاثہ (مطابق، جازم، ثابت) سے متصف نہیں ہوگا تو پھر وہ جہل

مرکب یا ظن یا تقلید ہو جائے گا، تو پھر خبر رسول کا علم تیقن اور ثبات میں علم ضروری کے مشابہ نہیں ہو پائے گا۔

یہاں پر سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ جب خبرِ رسول سے حاصل ہونے والا علم استدلالی ہوتا ہے تو پھر اسے ضروریات کے مشابہ کیوں قرار دیا گیا؟ اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ علومِ نظریہ میں سب سے قوی ہوتا ہے اس لیے کہ یہ اس ہستی کی خبر ہوتی ہے جس کی رسالت کی تصدیق واجب تعالیٰ معجزات کے ذریعہ فرماتا ہے، اس بنا پر قریب تھا کہ اسے ضروریات کے ساتھ لاحق قرار دیا جاتا۔ دوسرا سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ جب تیقن یعنی عدم احتمال نقیض میں ثابت بھی داخل ہے تو پھر معًا بعد ثبات کو کیوں ذکر کیا گیا، اس کی وجہ یہ ہے کہ مواضع تاکید میں تکرار ایک مستحسن امر ہے اور ثبات کا ذکر اس لیے بھی ضروری ہے کہ ان اوصاف ثلاثہ کے ذریعہ ان قائلین پر رد کرنا ہے جو یہ کہتے ہیں کہ خبر رسول سے جو علم ہوتا ہے وہ ظنی ہے۔

☆☆☆☆☆

❊ **فإن قيل: هذا إنما يكون في المتواتر فقط، فيرجع إلى القسم الأول. قلنا: الكلام فيما علم أنه خبر الرسول سمع من فيه أو تواتر عنه ذلك أو بغير ذلك إن أمكن، وأما خبر الواحد، فإنما لم يفد العلم لعروض الشبهة في كونه خبر الرسول.**

ترجمہ: - اگر کہا جائے کہ یہ تو صرف خبر متواتر میں ہے تو یہ (خبر رسول) قسم اول (متواتر) کی طرف لوٹ جائے گی۔ ہم کہیں گے کہ کلام اس میں ہے جس کے بارے میں معلوم ہو جائے کہ یہ خبرِ رسول ہے، خواہ زبان رسالت سے اس کو سنا گیا ہو یا آپ سے وہ متواترا منقول ہو یا اس کے علاوہ کسی اور ذریعے سے اگر ممکن ہو۔ لیکن خبر واحد تو یہ مفید علم نہیں ہوتی ہے۔ اس کے خبرِ رسول ہونے میں شبہہ کے پیش آنے کی وجہ سے۔

تشریح

فإن قيل: هذا: - یہاں سے خبرِ رسول کا جو حکم بتایا گیا ہے اس پر اعتراضات و جوابات کا ایک سلسلہ شروع کیا گیا ہے، جسے سمجھنے سے پہلے ہمارے لیے ضروری ہے کہ اصول حدیث کے کچھ مصطلحات کو اچھی طرح سمجھ لیں۔

راویوں کی قلت و کثرت کے اعتبار سے حدیث کی چار قسمیں ہیں:

(۱) غریب (۲) عزیز (۳) مشہور (۴) متواتر

غریب: وہ حدیث صحیح ہے جس کا راوی ہر دور میں یا کسی ایک دور میں صرف ایک ہو۔

عزیز: وہ حدیث ہے جس کے راوی ہر طبقے میں دو ہوں، یا کسی طبقہ میں دو سے زائد بھی ہوتے ہوں، مگر کسی طبقہ میں بھی دو سے کم نہ ہوں۔

مشہور: وہ حدیث ہے جس کے راوی ہر دور میں دو سے زائد ہوں، مگر تواتر کی تعداد و شرائط سے کم ہوں، اسے مستفیض بھی کہتے ہیں۔

متواتر: اس کی تعریف ماقبل میں ذکر کی گئی ہے۔

یہاں پر یہ جان لینا ضروری ہے کہ عند الاحناف غریب اور عزیز کو خبرِ واحد کہتے ہیں۔ عند الشوافع مشہور کو بھی خبر واحد سے شمار کیا گیا ہے۔ ہمارے نزدیک مشہور پر خبرِ واحد کا اطلاق نہیں ہوتا۔

اب یہ جان لینا چاہیے کہ خبر متواتر کے علاوہ جتنی بھی خبریں ہیں ان سے ظنی علم حاصل ہوتا ہے، اتنی بحث سمجھنے کے بعد اب فإن قيل سے جو اعتراض پیش کیا گیا ہے اسے سمجھنا چاہیے۔ اعتراض یہ ہے کہ اگر خبرِ رسول سے حاصل ہونے والا علم اعتقادِ جازم، مطابق ثابت کے معنیٰ میں ہوگا، تو لازم آئے گا کہ خبرِ رسول متواتر کی قسیم نہ ہو کر متواتر کی قسم ہو جائے اس لیے کہ یہ حکم صرف خبر متواتر کا ہے اخبار متواترہ کے علاوہ جتنی بھی خبریں ہیں وہ اخبارِ آحاد میں داخل ہیں اور وہ ظن کا افادہ کرتی ہیں۔

شارح اس اعتراض کا جواب پیش کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ ہم نے جو یہ کہا ہے کہ خبرِ رسول سے علمِ یقینی حاصل ہوتا ہے یہ حکم اس خبرِ رسول کا ہے جس کے بارے میں یہ قطعیت سے معلوم ہو جائے کہ یہ آپ ہی کی خبر ہے۔ اور یہ ثبوت نفس الامر کے لحاظ سے خبر متواتر ہی میں منحصر نہیں ہے، کیوں کہ صحابۂ کرام خود زبانِ رسالت سے بالمشافہ سنتے تھے تو انھیں بغیر تواتر کے یقینی طور پر معلوم ہو جاتا تھا کہ یہ خبرِ رسول ہے اور یہ بھی ممکن ہے کہ اللہ تعالیٰ بعض افراد میں بغیر تواتر اور مشاہدے کے یہ علم پیدا کر دے کہ یہ خبرِ رسول ہے، مثلاً الہام صحیح اور سچے خواب کے ذریعہ اور پھر حضور ﷺ کے کلام میں جو بلاغت اور آپ کے اسلوبِ کلام کی جو بلندی ہوتی ہے اس سے بھی یہ جانا جا سکتا ہے کہ یہ خبرِ رسول ہے بشرطیکہ ادراک کی صلاحیت ہو، جیسے کہ بہت سارے محدثین ایسے ہیں جو احادیثِ صحیحہ کی احادیث موضوعہ سے اپنے ذوق کی بلندی کی وجہ سے تمیز کرتے تھے۔

و أما خبر الواحد: -اس عبارت سے ایک سوال مقدر جو جواب مذکور کی بنا پر پیدا ہو رہا ہے، اسے ختم کیا جا رہا ہے۔ سوال یہ ہے کہ خبر واحد بھی خبر رسول ہوتی ہے تو ضروری ہے کہ وہ بھی علم یقینی کا فائدہ دے۔ شارح جواب پیش کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ خبر واحد سے علم یقینی حاصل نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس کے خبر رسول ہونے میں شبہہ ہوتا ہے اور شبہہ اس لیے ہو جاتا ہے کہ خبر واحد کے راوی کے ہر دور میں یا کسی دور میں ایک یا ہر دور میں دو ہونے کی بنا پر ان سے غفلت یا سہو بلکہ کذب کا بھی اندیشہ ہوتا ہے۔ اس بنا پر اس کے خبرِ رسول ہونے میں ہی شک ہوتا ہے، جس کی بنا پر خبر واحد کا حکم یقینی نہیں ہوتا ہے۔

☆☆☆☆☆

❊ فإن قيل: فإذا كان متواتراً أو مسموعاً من في رسول الله ﷺ كان العلم الحاصل به ضرورياً كما هو حكم سائر المتواترات والحسيات، لا استدلاليا. قلنا: العلم الضروري في المتواتر هو العلم بكونه خبر الرسول عليه السلام، لأن هذا المعنى هو الذي تواتر الأخبار به، وفي المسموع من في رسول الله ﷺ هو إدراك الألفاظ وكونها كلام الرسول ﷺ. والاستدلالي هو العلم بمضمونه وثبوت مدلوله، مثلاً قوله عليه السلام: ((البينة على المدعي واليمين على من أنكر)) علم بالتواتر أنه خبر الرسول عليه السلام، وهو ضروري، ثم علم منه أنه يجب أن تكون البينة على المدعي وهو استدلالي.

ترجمہ: -تو اگر کہا جائے کہ جب خبرِ رسول متواتراً منقول ہو یا زبانِ رسالت سے سنی گئی ہو اس سے حاصل ہونے والا علم ضروری ہوگا، جیسا کہ تمام متواترات اور حسیات کا حال ہے، ہم کہیں گے کہ متواتر میں علم ضروری اس بات کا علم ہے کہ وہ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی خبر ہے، اس لیے کہ اس کا علم کہ یہ خبرِ رسول ہے، یہی ان خبروں سے متواتر ہے۔ اور جسے زبانِ رسالت سے سنا گیا ہو، اس میں علمِ ضروری الفاظ کا ادراک اور ان الفاظ کے کلامِ رسول ہونے کا ادراک ہے۔ اور خبرِ رسول میں علمِ استدلالی اس کے مضمون کلام اور اس کے مدلول کے ثبوت واقعی کا علم ہے، جیسے حضور ﷺ کا قول "البينة على المدعي واليمين على

من انکر" اس کے بارے میں خبر متواتر سے جانا گیا ہے کہ حضور ﷺ کی خبر ہے اور یہ ضروری ہے، پھر اس سے معلوم ہوا کہ مدعی پر ثبوت پیش کرنا ضروری ہے اور یہ استدلالی ہے۔

تشریح

فإن قيل: فإذا كان متواتراً:- یہاں سے ایک اعتراض اور اس کا جواب پیش کیا جا رہا ہے اور یہ اعتراض اسی پر متفرع ہے جسے ماقبل میں بیان کیا گیا ہے، یعنی خبر رسول جو موجب للعلم ہے، یہ وہ خبرِ رسول ہے جس کے بارے میں متواتراً یہ معلوم ہو جائے کہ یہ آپ ہی کی خبر ہے یا زبانِ رسالت سے سن کر اس کا خبرِ رسول ہونا معلوم ہو تو اب ہم یہ کہتے ہیں کہ جب خبر رسول حضور ﷺ سے متواتراً منقول ہو یا آپ کی زبانِ اقدس سے سن کر معلوم ہو تو اب اس سے یہ لازم آتا ہے کہ خبر رسول سے جو علم حاصل ہو وہ بھی بغیر استدلال کے ضروری ہو جائے جیسے کہ تمام اخبارِ متواترہ یا تمام اخبار مسموعہ کا حال ہے، حالاں کہ آپ یہ کہتے ہیں کہ اس سے حاصل ہونے والا علم استدلالی ہے۔

قلنا: العلم الضروري في المتواتر:- شارح فرماتے ہیں کہ ہمارے اس کہنے کا مطلب تم نہیں سمجھ پائے کسی خبر کے خبرِ رسول ہونے کا علم اور ہے اور اس خبر کا جو مضمون ہے اس کے صحیح ہونے کا علم اور ہے، جیسے زید نے رویتِ ہلال کی خبر دی تو یہاں پر دو باتیں ہیں، ایک تو یہ کہ رویتِ ہلال کی جو خبر دی گئی یہ زید کی دی ہوئی خبر ہے کسی اور کی دی ہوئی خبر نہیں ہے، دوسری یہ کہ اس خبر میں جو چاند کی رویت کا حکم لگایا گیا ہے یہ حکم صحیح ہے دونوں میں فرق واضح ہے کسی خبر کے خبرِ رسول ہونے کا علم اور ہے اور اس خبر میں جو حکم لگایا گیا ہے اس کے صحیح ہونے کا علم اور ہے، ضروری ہونے کا حکم اول پر ہے اور استدلالی ہونے کا حکم ثانی پر ہے۔

لأن هذا المعنى هو الذي:- اس عبارت سے شارح فرماتے ہیں کہ خبر رسول کے متواتر ہونے کا مطلب یہی ہے کہ اس سے یہ معلوم ہو جاتا ہے کہ یہ آپ کی دی ہوئی خبر ہے، کسی اور کی نہیں، لیکن اس خبر کے مضمون اور اس کے صحیح ہونے کا علم تو یہ تواتر سے نہیں جانا جاتا اور صدق مضمون تواتر کے لوازم سے ہے بھی نہیں، کیا تم دیکھتے نہیں ہو کہ مسیلمہ کذاب کا دعوئ نبوت متواتراً منقول ہے۔ یہ خبر ضروری ہے کہ اس نے نبوت کا دعوی کیا تھا، لیکن اس دعوئ نبوت کا جو مضمون اور حکم ہے کہ وہ نبی ہے یہ کاذب ہے، صحیح نہیں ہے، تو اس کے عدم صحت کا علم استدلالی ہے، لیکن یہ خبر کہ اس نے ایسا دعوی کیا تھا یہ ضروری ہے۔

یہی حال اس خبرِ رسول کا بھی ہے، جسے زبانِ رسالت سے سنا گیا ہو کہ ہمیں زبانِ رسالت سے سن کر یہ معلوم ہو رہا ہے کہ یہ آپ کی خبر ہے، آپ کی زبانِ مبارک سے صادر ہونے والے کلمات ہیں، کسی اور کے نہیں، لیکن یہ کہ اس خبر میں جو حکم ہے اس کی صداقت اور صحیح ہونے کا علم ہمیں سن کر نہیں معلوم ہوتا ہے بلکہ اس کے لیے استدلال کی ضرورت ہے کیوں کہ ہم اپنے مخاطب سے اکثر کلامِ کاذب سنتے رہتے ہیں۔

مثلاً قوله عليه السلام:- اس عبارت سے شارح خبر رسول کے ضروری ہونے اور استدلالی ہونے کے مابین فرق کو واضح کرنا چاہتے ہیں، فرماتے ہیں کہ " البينة على المدعي واليمين على من انكر " یہ حضور ﷺ کا ایک قول ہے جس کے بارے میں ہمیں تواتر سے یہ معلوم ہوا ہے کہ یہ حدیث رسول کا ایک اقتباس ہے اور یہ کہ یہ آپ ہی کی خبر ہے جو کہ ضروری ہے اور پھر اس کے خبرِ رسول ہونے سے یہ معلوم ہوا کہ مدعی کو ثبوت دینا ہے اور منکر پر قسم ہے، اس کا علم استدلالی ہے، مثلاً یوں کہا جائے

گا کہ یہ خبر رسول ہے اور ہر وہ خبر جو خبرِ رسول ہو تو اس کا حکم حق ہے، لہٰذا اس خبر میں جو حکم ہے وہ صادق اور حق ہے۔
واضح ہو کہ یہ حدیث متواتر نہیں ہے، بلکہ یہ خبر مشہور ہے، لہٰذا اسے تنظیر تو کہا جا سکتا ہے مثال نہیں۔ مثال ممثل لہ کا فرد ہوتی ہے تنظیر نہیں ہوتی۔
یہ حدیث اسلامی قوانین میں سے ایک عظیم قانون کا درجہ رکھتی ہے۔ عدالتوں میں بہت سارے مقدمات اسی قانونِ اسلامی پر فیصل کیے جاتے ہیں۔

☆☆☆☆☆

فإن قيل: الخبر الصادق المفيد للعلم لا ينحصر في النوعين، بل قد يكون خبر الله تعالى أو خبر الملك أو خبر أهل الإجماع أو الخبر المقرون بما يرفع احتمال الكذب كالخبر بقدوم زيد عند تسارع قومه إلى داره. قلنا: المراد بالخبر خبر يكون سببا للعلم لعامة الخلق بمجرد كونه خبراً مع قطع النظر عن القرائن المفيدة لليقين بدلالة العقل، فخبر الله تعالى أو خبر الملك إنما يكون مفيداً للعلم بالنسبة إلى عامة الخلق إذا وصل إليهم من جهة الرسول عليه السلام، فحكمه حكم الرسول وخبر أهل الإجماع في حكم المتواتر. وقد يجاب: بأنه لا يفيد بمجرده، بل بالنظر إلى الأدلة الدالة على كون الإجماع حجة. قلنا: وكذلك خبر الرسول عليه السلام، ولهذا جعل استدلالياً.

ترجمہ: -اگر کہا جائے کہ خبرِ صادق جو مفیدِ علم ہوتی ہے، دو ہی قسموں میں منحصر نہیں ہے، بلکہ کبھی اللہ تعالیٰ کی یا فرشتہ یا اہلِ اجماع کی خبر سے بھی علم کا فائدہ ہوتا ہے، اسی طرح کبھی اس خبر سے بھی علم کا فائدہ ہوتا ہے جو ایسے قرینوں پر مشتمل ہو جو کذب کا احتمال دور کر دیتے ہوں، جیسے کہ زید کے آنے کی خبر قوم کے اس کے گھر کی طرف دوڑ پڑنے کے وقت۔
ہم کہیں گے کہ خبر سے مراد وہ خبر ہے جو محض خبر ہونے کی جہت سے عام مخلوق کے لیے سببِ علم بنے، قطع نظر ان قرائن کے جو دلالتِ عقل سے یقین کا فائدہ دیتے ہوں۔ لہٰذا اللہ تعالیٰ یا فرشتے کی خبر عام مخلوق کے لیے سببِ علم اس وقت ہوتی ہے جب وہ لوگوں تک حضور ﷺ کے وسیلے سے پہنچے تو ان کا حکم خبرِ رسول کا حکم ہے اور اہلِ اجماع کی خبر متواتر کے حکم میں ہے، کبھی یوں جواب دیا جاتا ہے کہ اجماع محض اجماع ہونے سے مفیدِ علم نہیں ہوتا، بلکہ ان دلیلوں کے لحاظ سے ہوتا ہے جو اجماع کے حجت ہونے پر دال ہوتی ہیں۔
ہم کہیں گے کہ خبرِ رسول علیہ السلام بھی ایسے ہی ہے اسی لیے تو اسے استدلالی قرار دیا گیا ہے۔

تشریح

فإن قيل: الخبر الصادق: -اس عبارت سے بھی ایک اعتراض پیش کر کے شارح اس کا جواب دیتے ہیں۔ اعتراض یہ ہے کہ وہ خبر صادق جو مفیدِ علم ہے وہ دو ہی قسموں میں منحصر نہیں ہے، بلکہ اس کی اور قسمیں بھی پائی جاتی ہیں، جیسے اللہ تعالیٰ کی خبر ہے یا فرشتے اور اجماعِ امت کی خبر ہے۔ کوہِ طور پر اللہ تعالیٰ نے حضرت موسیٰ علیہ السلام سے ہم کلام ہو کر اور شبِ معراج میں حضور ﷺ کو شرفِ باریابی عطا فرما کر ایسی خبروں سے سرفراز فرمایا جن سے علم یقینی حاصل ہوا۔ اسی طرح مجتہدینِ امت کا کسی ایسے حکم پر اتفاق جو قرآن وحدیث سے ثابت ہو، اس حکم و خبر سے بھی لوگوں کو علم قطعی کا حصول ہوتا ہے۔ اسی طرح ایسی خبریں جو ایسے

قرینے اور شواہد پر مشتمل ہوں جن سے احتمالِ کذب ختم ہو جائے تو وہ بھی علم کا سبب بن جاتی ہیں، مثلاً زید کے مفقود الخبر ہونے کے بعد جب پاس پڑوس کے لوگ ایک عرصے کے بعد زید کے گھر کی طرف دوڑے جا رہے ہوں تو یہ اس پر دلالت کرتا ہے کہ زید گھر آ گیا ہے۔ لہٰذا خبر صادق جو مفیدِ علم ہو اس کا فقط خبر متواتر اور خبر رسول میں انحصار صحیح نہیں ہے۔

بعض شارحین نے قدومِ زید پر مسارعت قوم کے قرینے کو غیر واضح قرار دیا ہے اور یہ کہا ہے کہ اس سے زید کے آنے کا یقین نہیں ہوتا بلکہ اس سے واضح مثال یہ ہے کہ جب زید کے گھر لوگوں کی بھیڑ بھاڑ ہونے لگے اس کے اہلِ خانہ چیخ چلا رہے ہوں، کفن دفن کا انتظام ہو رہا ہو تو یہ زید کی موت کی خبر پر قرینہ ضرور ہے۔

قلنا: المراد بالخبر: -شارح اس عبارت سے جواب پیش کرتے ہیں، فرماتے ہیں کہ خبرِ صادق کے مفیدِ علم ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ محض خبر ہونے کی حیثیت سے تمام مخلوق کے لیے بغیر کسی واسطے اور ذریعے کے سبب علم ہو، قطع نظر ان قرائن کے جو علم ویقین کا فائدہ دیتے ہوں۔ لہٰذا ہم یہ تسلیم کرتے ہیں کہ خبر باری تعالیٰ اور خبر فرشتہ سے علم ہوتا ہے۔ لیکن ان دونوں سے صرف انبیا اور رسل کو علم ہوتا ہے۔ ہاں ایسا ضرور ہے کہ انبیا و رسل کے وسیلے اور ذریعے سے عام لوگوں کے لیے بھی یہ سببِ علم ہوتی ہیں، لہٰذا یہ دونوں خبریں خبرِ رسول کے درجے میں ہوں گی اور اجماع کی خبر مجازاً خبر متواتر کے حکم میں داخل ہے۔

وقد يجاب بأنه: -اس عبارت سے شارح خبر اہلِ اجماع کے تعلق سے ایک دوسرا جواب پیش کر رہے ہیں۔ خلاصۂ جواب یہ ہے کہ خبر اہلِ اجماع مقسم میں داخل ہی نہیں ہے، کیوں کہ مقسم یعنی خبر صادق سے مراد وہ خبر ہے جو محض خبر ہونے کی جہت سے مفیدِ علم ہو، قطع نظر استدلال کے اور خبر اہلِ اجماع استدلال کی جہت سے مفید علم ہوتی ہے، لہٰذا خبر صادق کے خبر متواتر اور خبرِ رسول میں انحصار پر کوئی فرق نہیں آئے گا، کیوں کہ حصر اس وقت متخلل ہوتا ہے جب مقسم نفس الامر میں کسی کو شامل ہو اور قسمیں اسے نہ شامل ہوں۔

قلنا: وكذالك خبر الرسول: -اس عبارت سے اس جواب کا رد کیا جا رہا ہے۔ شارح فرماتے ہیں کہ اگر اجماع جہتِ استدلال کی بنا پر مقسم یعنی خبرِ صادق سے خارج ہے تو ہم کہتے ہیں کہ یہ وجہ تو خبرِ رسول میں بھی ہے کہ وہ محض خبر ہونے کی حیثیت سے مفیدِ علم نہیں ہوتی بلکہ اس میں بھی یہ استدلال ضروری ہے کہ یہ صاحبِ معجزہ کی خبر ہے اور ہر وہ خبر جس کی یہ شان ہو وہ مفیدِ علم ہے، لہٰذا خبر رسول مفیدِ علم ہے۔ اسی لیے تو مصنف نے کہا ہے کہ خبر رسول علم استدلالی کا فائدہ دیتی ہے تو اگر تمہارا جواب صحیح مان لیا جائے تو لازم آئے گا کہ خبر رسول بھی مقسم یعنی خبر صادق سے خارج ہو جائے اور یہ بالا جماع باطل ہے۔

شارح نے جواب پر جو رد قائم کیا ہے اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ انھوں نے جواب سے یہ سمجھا ہے کہ مجیب کا مقصد اجماع کو مقسم سے خارج کرنا ہے، حالاں کہ مجیب کا مقصد اخراج نہیں ہے، بلکہ مجیب کی غرض اس جواب سے اجماع کو خبر رسول میں داخل کرنا ہے اس لیے کہ اجماع کے حجت ہونے کا علم قرآن وحدیث سے ہے اور جب ایسا ہے تو یہ بھی خبر رسول میں داخل ہوگا۔ مجیب نے بالنظر إلى الادلة کہ کر اسی طرف اشارہ کیا ہے۔ هذا الجواب فى غاية الجودة و أحسن من جواب الشارح بمراتب. كذا فى النبراس.

☆☆☆☆☆

❋ **وأما العقل وهو قوة للنفس بها تستعد للعلوم والإدراكات، وهو المعنى بقولهم: غريزة يتبعها العلم**

بالضروريات عند سلامة الآلات. وقيل: جوهر تدرك به الغائبات بالوسائط والمحسوسات بالمشاهدة.

ترجمہ: -لیکن عقل تو نفس کی اس قوت کا نام ہے جس سے نفس علوم وادراکات کے قابل ہوتا ہے، یہی مطلب ہے ان کی اس تعریف کا کہ عقل وہ فطری اور طبعی قوت ہے جس کو ضروریات کا علم آلات کی سلامتی کے وقت مستلزم ہوتا ہے اور کہا گیا ہے کہ عقل وہ جوہر ہے جس کے ذریعہ غائب اشیا کا ادراک وسائط سے اور محسوسات کا مشاہدے سے کیا جائے۔

تشریح

العقل: عربی لغت میں عقل قید کے معنیٰ میں آتا ہے۔ یہ اہلِ عرب کے قول عقلت البعير سے ماخوذ ہے، جب کوئی اونٹ کو پکڑ لیتا ہے تو کہتا ہے "عقلت البعير" چوں کہ عقل بھی اشیا کا ادراک کر کے انھیں اپنی گرفت میں لے لیتی ہے اس مناسبت سے اسے عقل کہا جاتا ہے، پھر اس معنیٰ سے عقل کو دیگر معانی کی طرف نقل کیا گیا ہے۔ یہاں پر عقل سے وہ ادراک مراد ہے جس سے انسان بہائم سے ممتاز ہوتا ہے۔

وأما العقل وهو قوة للنفس: -اس عبارت سے شارح نے عقل کی تعریف کی ہے۔ ہم پہلے عقل کی تعریف میں جو تشریح طلب کلمات آئے ہیں، ان کی تشریح کر رہے ہیں تاکہ عقل کا مفہوم اچھی طرح ذہن نشین ہو سکے۔

قوت: کسی شئ میں اثر کرنے یا اثر قبول کرنے کی جو کیفیت ہوتی ہے اسے قوت کہتے ہیں، پہلے کو تاثیر اور دوسرے کو تاثر کہتے ہیں، تاثیر فعلی ہے اور تاثر انفعالی ہے۔ یہاں پر قوت اثر قبول کرنے کے معنیٰ میں مستعمل ہے۔

نفس: نفس سے نفس ناطقہ مراد ہے، جسے عرفِ شرع میں روح کہا جاتا ہے، روح کی ماہیت اور حقیقت میں اختلاف ہے، اہل شرع کا موقف یہ ہے کہ روح کی حقیقت کا علم صرف ذات حق تعالیٰ کو ہے۔ حکما صوفیہ اور امام غزالی کا موقف یہ ہے کہ روح ایک جوہر مجرد ہے، جو بدن میں حال تو نہیں ہوتا، تاہم بدن سے اس کا تعلق لگاتار بنا رہتا ہے، جس سے بدن نشو نما پاتا ہے۔ نظام معتزلی کا موقف یہ ہے کہ روح ایک جسم لطیف ہے جو بدن میں سرایت کیے ہوئے ہے، جمہور اہلِ شرع نے اس موقف کو سراہا ہے اور یہی متاخرین اشاعرہ کا معتمد بھی ہے۔

تستعد للعلوم والإدراكات: -**استعداد:** لغوی معنیٰ لیاقت اور قابلیت ہے اور اصطلاح میں اثر قبول کرنے کا نام استعداد ہے۔

استعداد کے مختلف درجات و مراتب ہیں جن میں بعض قریب اور بعض بعید اور بعض متوسط ہیں۔ ہم آگے اس کی تشریح کریں گے۔

علوم وادراکات: علوم وادراکات سے مطلق علوم مراد ہیں جو حق تعالیٰ کی جانب سے عطا کیے گئے ہیں۔ یہ بھی کہا گیا ہے کہ حواس کے ادراکات مراد ہیں جو بہائم کو بھی حاصل ہیں اور محققین کے نزدیک علوم سے یقینی علوم مراد ہیں اور ادراکات سے وہ علوم مراد ہیں جو یقینی اور ظنی دونوں کو شامل ہیں۔

غریزۃ: غریزی وہ طبعی اور فطری صفت ہے جو موصوف میں اول فطرت سے ہی پائی جاتی ہے۔

اب ہم عقل کی تشریح و توضیح اور اس کے مختلف درجات کی وضاحت کرتے ہیں۔

عقل: نفسِ ناطقہ کی اس قوت کا نام ہے جس سے نفس علوم وادراکات کے قابل ہوتا ہے، اسے قوتِ نظریہ اور قوتِ

عاقلہ بھی کہتے ہیں۔

واضح ہو کہ یہ قوت نفس کو مبدأ فطرت سے ہی حاصل ہے، جو اس کی طبیعت و فطرت میں اول دن سے ہی پائی جاتی ہے لیکن اس قوت کو علم کا بالفعل حصول بدن اور حواس کے درجۂ کمال پر پہنچنے کے بعد ہی ہوتا ہے۔

نشو و نما کے لحاظ سے عقل کے چار درجات ہیں جو الگ الگ چار ناموں سے جانے جاتے ہیں، جس میں پہلا سب سے ضعیف اور چوتھا سب سے قوی درجہ ہے، جس کی تفصیل یہ ہے کہ ابتداءً نفس کو صرف اپنی ذات و صفات کا علم ہوتا ہے، کسی دوسری چیز کا علم اسے حاصل نہیں ہوتا۔ قوتِ عاقلہ کے اس درجہ کو عقل ہیولانی کہتے ہیں۔ یہ قوت بچوں میں پائی جاتی ہے، نفس کو رفتہ رفتہ بدیہیات کا علم ہوتا رہتا ہے، یہاں تک کہ نفس کو بدیہیات سے نظریات حاصل کرنے کی پوری صلاحیت ہو جاتی ہے، قوتِ عاقلہ کے اس درجہ کو عقل بالملکہ کہتے ہیں، پھر نفس کو نظریات کے علوم حاصل ہوتے ہیں، لیکن ہر وقت اس کے پیشِ نظر نہیں رہتے، بلکہ کبھی وہ ان سے غافل بھی ہو جایا کرتے ہیں، قوتِ عاقلہ کے اس درجہ کو عقل بالفعل کہتے ہیں۔ پھر نظریات کے علوم اس کے پیشِ نظر رہنے لگتے ہیں، قوتِ عاقلہ کے اس درجہ کا نام عقل مطلق ہے اور اسے عقل مستفاد بھی کہتے ہیں اور یہ کمالِ علم کا درجہ ہے، بعض حضرات کا موقف یہ ہے کہ یہ قوت دنیا میں کسی کو بھی حاصل نہیں ہوتی ہے، لیکن صحیح یہ ہے کہ عقل کے اس درجہ پر انبیا اور رسل اور ان کے کامل متبعین فائز رہتے ہیں۔

وهو المعنى بقولهم: غريزة:- اس عبارت سے شارح عقل کی ایک اور تعریف ذکر کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اس تعریف کا ماحصل وہی ہے جو ہم نے ابھی عقل کی تعریف میں بیان کیا ہے۔ فرماتے ہیں کہ عقل وہ فطری اور طبعی قوت ہے جس کو حواس وغیرہ کی صحت و سلامتی کے وقت بدیہیات کا علم مستلزم ہوتا ہے۔

حواس سے حواس ظاہرہ اور باطنہ دونوں مراد ہیں۔ آدمی کے حواس اگر صحیح اور بروئے کار ہیں تو جس قوت سے بدیہیات کا علم نفس کو ہوتا ہے اس کو عقل کہتے ہیں اور اگر حواس کام نہیں کر رہے ہیں، تو پھر عقل علم حاصل نہیں کر سکتی، جیسے سونے والے کو عقل کے باوجود علم نہیں ہوتا اور بچے اس قوت سے خالی تو نہیں ہوتے، لیکن ضعف حواس کی بنا پر انھیں بھی علم نہیں ہو پاتا۔

عقل کی یہ تعریف حارث بن اسد محاسبی کی طرف منسوب ہے اور امام رازی کی بھی یہی پسندیدہ تعریف ہے۔

وقيل: جوهر تدرك به الغائبات:- اس عبارت سے شارح عقل کی ایک اور تعریف ذکر کرتے ہیں، لیکن چوں کہ اس میں غیر مشہور اصطلاحات لائی گئی ہیں، اس لیے اسے قیل سے بیان کیا ہے، فرماتے ہیں کہ عقل وہ جوہر ہے جس سے حواس سے غائب امور کا ادراک دلائل سے اور حواس کے پاس موجود امور کا ادراک مشاہدے سے ہو، بہ لفظ دیگر جس قوت سے نظریات کا علم دلائل کے ذریعہ اور بدیہیات کا علم مشاہدے سے ہو اسے عقل کہتے ہیں۔

واضح ہو کہ عقل کا اطلاق کثیر معنوں پر ہوتا ہے، جو ایک دوسرے کے مخالف بھی ہیں اور قریب بھی ہیں۔ ہم انھیں طوالت کے خوف سے ذکر نہیں کر رہے ہیں۔

☆☆☆☆☆

❋ **فهو سبب للعلم صرح بذلك لما فيه من خلاف السمنية والملاحدة في جميع النظريات وبعض الفلاسفة في الإلهيات، بناء على كثرة الاختلاف وتناقض الآراء. والجواب: أن ذلك لفساد النظر، فلا ينافي كون**

النظر الصحيح من العقل مفيداً للعلم، على أن ما ذكرتم استدلال بنظر العقل، ففيه إثبات ما نفيتم، فيتناقض. فإن زعموا أنه معارضة للفاسد بالفاسد. قلنا: إما أن يفيد شيئاً فلا يكون فاسداً، أو لا يفيد فلا يكون معارضة.

ترجمہ:- لیکن عقل تو یہ علم کا سبب ہے، اس کے سببِ علم ہونے کی صراحت اس لیے کی گئی ہے کہ اس کے سبب علم ہونے میں سمنیہ اور ملاحدہ کا سارے نظریات میں اختلاف ہے اور بعض فلاسفہ کا الٰہیات میں اختلاف ہے، کثرتِ اختلاف اور تناقض رائے کی بنا پر اور جواب یہ ہے کہ یہ فساد نظر کی بنا پر ہے جو عقل کی نظرِ صحیح کے مفید علم ہونے کے منافی نہیں ہے۔ علاوہ ازیں جو تم نے ذکر کیا ہے، یہ نظرِ عقل سے ہی استدلال ہے، تو اس میں جس کی تو نے نفی کی ہے، اس کا اثبات ہے تو تمہارا دعویٰ متناقض ہے۔ اگر وہ یہ گمان کریں کہ یہ معارضہ فاسد بالفاسد ہے، ہم کہیں گے کہ اگر یہ کسی شئ کا فائدہ دے گا تو فاسد نہیں ہوگا، یا فائدہ نہیں دے گا تو معارضہ ہی نہیں رہے گا۔

تشریح

و أما العقل فهو سبب للعلم:- اس عبارت سے شارح یہ بتا رہے ہیں کہ حواسِ سلیمہ اور خبرِ صادق کی طرح سے عقل بھی علم کا ایک سبب ہے۔

صرح بذالك لما فيه:- اس عبارت سے شارح فرماتے ہیں کہ باوجود اس کے کہ ماقبل سے صراحتاً معلوم ہو چکا ہے کہ عقل بھی علم کا ایک سبب ہے، پھر بھی مصنف فھو سبب للعلم سے یہ صراحت کر رہے ہیں کہ عقل سببِ علم ہے، آخر اس کی وجہ کیا ہے، فرماتے ہیں کہ باوجود اس کے کہ عقل کا سبب علم ہونا ایک متفق علیہ مسئلہ ہے، لیکن اس میں سمنیہ اور ملاحدہ کا اختلاف ہے، ان کا موقف یہ ہے کہ عقل علومِ نظریہ میں سببِ علم نہیں ہے، جب کہ بعض فلاسفہ کا اختلاف الٰہیات میں ہے، سمنیہ کہتے ہیں کہ علم کا صرف ایک سبب ہے اور وہ حواس ہے، حواس کے علاوہ کوئی بھی سببِ علم نہیں ہے اور ملاحدہ کہتے ہیں کہ علم کا صرف ایک راستہ ہے اور وہ یہ ہے کہ اس عالم کی طرف رجوع کیا جائے جو حق تعالیٰ سے علم لیتا ہے اور وہ ذات حضرت امام مہدی کی ہے جو معصوم عن الخطاہیں اور نگاہوں سے اوجھل ہیں، جب کہ بعض فلاسفہ کا موقف یہ ہے کہ عقل دیگر علوم وفنون میں تو سببِ علم ہے لیکن الٰہیات کے مسائل میں عقل سببِ علم نہیں ہے، عقل سے ذات واجب تعالیٰ اور اس کی صفات کی طرف رسائی نہیں ہو سکتی، یہ ہماری عقل وفہم کی پہنچ سے باہر ہیں۔

بناء علیٰ کثرة الاختلاف:- اس عبارت سے شارح فلاسفہ، ملاحدہ اور سمنیہ کے استدلال پر روشنی ڈال رہے ہیں۔ یہ لوگ عقل کے سبب علم نہ ہونے پر استدلال اس طرح کرتے ہیں کہ اگر عقل سببِ علم ہوتی تو عقلا میں باہم اختلافات اور ان کی رایوں میں تناقض نہ پایا جاتا حالاں کہ ان میں اختلاف اور تناقض متحقق ہے کیوں کہ ایک عاقل نظر وفکر کے بعد یہ نتیجہ قائم کرتا ہے کہ عالم قدیم ہے، اس لیے کہ وہ مؤثر سے بے نیاز ہے اور جو مؤثر سے بے نیاز ہو وہ قدیم ہے۔ لہٰذا عالم قدیم ہے جب کہ دوسرا عاقل نظر وفکر کے بعد حدوث عالم کا حکم لگاتا ہے اور کہتا ہے کہ "العالم متغير" "كل متغير حادث" "فالعالم حادث" لہٰذا معلوم ہوا کہ عقل سببِ علم نہیں ہے۔

و الجواب: أن ذالك لفساد النظر:- شارح اس عبارت سے ان کے استدلال کو رد کرتے ہیں کہ یہ ہمیں تسلیم نہیں ہے کہ عقل اگر سببِ علم ہوتی تو ان میں اختلاف نہیں ہوتا، بلکہ ہم یہ کہتے ہیں کہ عقلا کے مابین اختلاف اور تناقض پائے جانے

کی وجہ فسادِ نظر ہے اور صحت نتیجہ کی شرائط اور اصول و قوانین کی عدم رعایت ہے، اور یہ نظرِ صحیح اور عقل صائب کے مفیدِ علم ہونے کے منافی نہیں ہے۔

علىٰ ان ماذكرتم: -اس عبارت سے شارح نے ان کے استدلال کا ایک الزامی جواب پیش کیا ہے، فرماتے ہیں کہ تم نے جو اپنے اس دعویٰ پر کہ عقل مفید علم نہیں ہوتی اس طرح استدلال کیا ہے کہ "لو كان النظر مفيداً للعلم لما وقع كثرة الاختلاف فيها بين العقلاء" یہ استدلال بھی تو نظرِ عقل سے ہے، جس سے تمھیں یہ معلوم ہوا کہ عقل مفیدِ علم نہیں ہے تو عقل کے مفیدِ علم نہ ہونے کا علم بھی اسی طرح ایک علم ہے جیسے کہ عقل کے مفیدِ علم ہونے کا علم ایک علم ہے اور یہ علم کہ عقل مفیدِ علم نہیں ہے تمھیں نظرِ عقل سے ہی معلوم ہوا ہے، لہٰذا تمھارے دعویٰ و دلیل مین خود ہی تناقض پایا جارہا ہے۔

فإن زعموا انه معارضة: -اس عبارت سے شارح فلاسفہ کی جانب سے جمہور کے جواب پر رد قائم کرتے ہیں جس کا خلاصہ یہ ہے کہ ہم نے جو یہ کہا ہے "کثرتِ اختلاف اور تناقضِ آرا دلیل ہے کہ عقل مفید علم نہیں ہوتی ہے" یہ فاسد ہے اور تمھارا جو یہ قول ہے کہ "عقل مفیدِ علم ہوتی ہے" یہ بھی فاسد ہے۔ تو ہم نے اپنے فاسد قول سے تمھارے فاسد قول پر معارضہ قائم کیا ہے تو یہ فاسد کے لیے فاسد سے معارضہ قائم کرنا ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ سمنیہ اور ان کے ہم خیال کہتے ہیں کہ ہم یہ دعویٰ نہیں کرتے ہیں کہ ہم نے جو ذکر کیا ہے یہ استدلال اور نظر ہے، بلکہ تمھارے فاسد قول کو ہم نے اپنے فاسد قول سے باطل کر دیا ہے۔

قلنا: اما ان يفيد شيئًا: -اس عبارت سے شارح ان کے قول معارضہ للفاسد بالفاسد پر رد قائم کر رہے ہیں۔ فرماتے ہیں کہ تمھارا یہ قول ہمارے مذہب کے بطلان کا کچھ فائدہ دے گا یا نہیں۔ اگر فائدہ دے گا تو تمھارا قول فاسد نہیں ہوگا اور اگر ہمارے موقف کے بطلان کا کچھ فائدہ نہیں دے گا تو تمھارا قول ہی لغو ہو جائے گا، معارضہ معارضہ ہوگا ہی نہیں کیوں کہ معارضہ مدعی کے دعوے کے بطلان کا ہی نام ہے۔

سمنیہ: یہ ہندوستان کے مشرکین کی ایک جماعت کا نام ہے ماقبل میں اس کی تشریح کی گئی ہے۔

ملاحدہ: بنیادی طور پر یہ شیعوں کی ایک شاخ اسماعیلیہ سے نکلی ہوئی ایک شاخ ہے جو اپنے کو باطنیہ کہلاتے ہیں۔ ان کا باطن کفر کی طرف لے جاتا ہے، جب کہ ظاہر رفض کی طرف، اس لیے انھیں ملاحدہ کہا جاتا ہے۔ انھیں باطنیہ کہے جانے کی وجہ یہ ہے کہ یہ ظاہر قرآن کو چھوڑ کر اس کا باطنی معنیٰ لینے کے قائل ہیں۔ یہ لوگ کہتے ہیں کہ قرآن کا ایک ظاہر ہے اور ایک باطن، لیکن مراد باطنی معنیٰ ہے۔

☆☆☆☆☆

❋ **فإن قيل: كون النظر مفيداً للعلم إن كان ضرورياً لم يقع فيه خلاف كما في قولنا: "الواحد نصف الاثنين"، وإن كان نظرياً يلزم إثبات النظر بالنظر وأنه دور. قلنا: الضروري قد يقع فيه خلاف، إما لعناد أو لقصور في الإدراك، فإن العقول متفاوتة بحسب الفطرة باتفاق من العقلاء واستدلال من الآثار وشهادة من الأخبار، والنظري قد يثبت بنظر مخصوص لا يعبر عنه بالنظر، كما يقال: قولنا: "العالم متغير وكل متغير حادث" يفيد العلم بحدوث العالم بالضرورة، وليس ذلك بخصوصية هذا النظر، بل لكونه صحيحاً مقروناً بشرائطه،**

فیکون کل نظر صحیح مقرونٍ بشرائطہ مفیداً للعلم. فی تحقیق ھذا المنع زیادۃ تفصیل لا یلیق بھذا الکتاب.

ترجمہ: -تو اگر کہا جائے کہ نظر کا مفید علم ہونا اگر ضروری ہے تو اس میں وقوع اختلاف نہیں ہوگا، جیسے کہ ہمارے قول "الواحد نصف الاثنین" میں اور اگر نظری ہے تو "اثبات النظر بالنظر" لازم آئے گا اور یہ دور ہے ہم کہیں گے کہ ضروری میں اختلاف ہوتا ہے، یا تو عناد کی بنا پر یا کم سمجھنے کی بنا پر، کیوں کہ عقلا کا اتفاق ہے کہ عقلیں فطرتاً ،متفاوت ہیں اور آثار و قرائن اور اخبار بھی یہی ظاہر کرتے ہیں اور نظری کو کبھی ایسی مخصوص نظر سے ثابت کیا جاتا ہے جسے نظر کہا ہی نہیں جاتا، جیسے ہمارا قول العالم متغیر و کل متغیر حادث جو حدوثِ عالم کے علم کا بالبداہت فائدہ دیتا ہے اور ایسا اس نظر کی خصوصیت سے نہیں ہے، بلکہ اس نظر کے صحیح اور شرطوں پر مشتمل ہونے کی بنا پر ہے۔ لہٰذا ہر وہ نظر جو صحیح اور شرائط پر مشتمل ہوگی مفیدِ علم ہوگی اور اس منع کی تحقیق میں زیادہ تفصیلات ہیں جو اس کتاب کے لائق نہیں ہیں

تشریح

فإن قیل: کون النظر: -نظر و فکر کے مفیدِ علم ہونے کے منکرین کا مشہور اعتراض پیش کر کے اس کا جواب دیا جا رہا ہے۔، جس کی تقریر یہ ہے کہ عقل صحیح کے مفید علم ہونے کا جو حکم لگایا جا رہا ہے یہ ضروری ہے، یا نظری۔ اگر ضروری ہے تو اس میں اختلاف یا تفاوت نہیں ہوگا، جیسے کہ "الواحد نصف الاثنین" ہے، یہ قضیہ واحد کے نصفیت اثنین کے حکم پر مشتمل ہے۔ یہ ایک ضروری اور بدیہی حکم ہے جس میں کسی کا کوئی اختلاف نہیں ہے، کوئی بھی عاقل اس کا منکر نہیں ہے، حالاں کہ نظر و فکر کے مفیدِ علم ہونے کا جو حکم ہے اس میں اختلاف ہے، جیسا کہ ماقبل سے ظاہر ہے، لہٰذا معلوم ہوا کہ یہ حکم ضروری نہیں ہے اور اگر یہ حکم نظری ہے تو نظری ہونے کی بنا پر نظر کے مفیدِ علم ہونے کا اثبات بھی کسی نظر سے ہی ہوگا تو إثبات النظر بالنظر کا استحالہ لازم آئے گا جو دور کو مستلزم ہے، جس کی تفصیل یہ ہے کہ تم نے ایک دعویٰ کیا ہے، "کل نظر صحیح مفید للعلم" اس دعوے کو تم جس دلیل سے بھی ثابت کرو گے وہ اس قضیۂ کلیہ کے موضوع (نظر) کا ایک فرد ہوگی، یعنی وہ دلیل بھی نظر صحیح ہوگی، اور اسی کے تحت میں داخل ہوگی اور اسی حکم "نظر صحیح مفید للحکم" پر مشتمل ہوگی تمہارا قضیہ کلیہ جس حکم پر مشتمل ہے تو اگر وہ حکم کلی جو خود تمہاری دلیل کے حکم کا عین ہے، تمہاری دلیل کے حکم سے ثابت ہوگا تو لازم آئے گا کہ تمہاری دلیل کا حکم خود تمہاری دلیل کے حکم سے ثابت ہو جائے، یہ اثبات الشیٔ لنفسہٖ ہے جو دَور کہلاتا ہے۔

قلنا: ھو الضروری قد یقع فیہ خلاف: -اس عبارت سے شارح اس منع کا دونوں شقوں پر جواب دے رہے ہیں جس میں پہلے شق اول کو اختیار کرتے ہیں، فرماتے ہیں کہ ہم کہتے ہیں کہ نظر صحیح کے مفیدِ علم ہونے کا حکم ضروری ہے۔ لیکن تمہاری دلیل کا یہ مقدمہ کہ ضروری میں اختلاف اور تفاوت نہیں ہوتا ہے، ہمیں تسلیم نہیں ہے، ہم کہتے ہیں کہ اختلاف ضروری میں بھی ہوتا ہے، لیکن یہ اختلاف اس بنا پر نہیں ہے کہ وہ حکم ضروری نہیں ہے، بلکہ یہ اختلاف عناد "بغیر حق خصم کے دعوے کا انکار" کی بنا پر ہے یا طرفینِ قضیہ کے مفہوم کو اچھی طرح نہ سمجھنے کی بنا پر ہے کیوں کہ عقلوں میں فطرت کے لحاظ سے ہی تفاوت پایا جاتا ہے، اس پر عقلا کا اتفاق ہے۔ آثار بھی اس پر دلالت کرتے ہیں، بعض وہ لوگ ہیں جو علمی نکات اور دقیقہ رسی کا مظاہرہ کرتے ہیں، قرآن و حدیث سے مسائل کا استنباط و استخراج کرتے ہیں اور بعض وہ لوگ ہیں جو انھیں سمجھ بھی نہیں پاتے۔ احادیثِ کریمہ بھی اس کی شاہد ہیں، عورتوں کے بارے میں سرکار نے فرمایا "ھن ناقصات العقل" ایک مقام پر آپ نے ارشاد فرمایا "کلموا

الناس قدر عقولهم" اور خبریں بھی یہی بتارہی ہیں کہ عقلوں میں تفاوت ہے۔ افلاطون کی عقل بھی ہے اور ھَبَنَّق (باولا) جس کی حماقت ضرب المثل ہے، اس کی بھی ایک عقل ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ "كل نظر صحيح مفيد للعلم" یہ ایک بدیہی قضیہ ہے لیکن اس میں تمھارا اختلاف تمھارے عناد یا تمھاری کوتاہ نظری کی بنا پر ہے اور اس طرح کا اختلاف بداہت کے منافی نہیں ہے اور یہ بداہت کے منافی ہو بھی کیسے سکتا ہے جب کہ سوفسطائیہ نے اسی بنا پر سارے بدیہیات کا انکار کردیا ہے۔

والنظری قدیثبت بنظر مخصوص:- اس عبارت سے شارح منعِ مذکور کی شق ثانی پر جواب دیتے ہیں، فرماتے ہیں کہ ہم تمھارے اعتراض کی دوسری شق تسلیم کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ نظرِ صحیح کے مفید علم ہونے کا حکم نظری ہے، لیکن تمھاری دلیل کا ملازمہ اثبات النظر بالنظر ہمیں تسلیم نہیں ہے، اس لیے کہ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ حکم نظری ہوتا ہے لیکن اسے جس دلیل سے ثابت کیا جاتا ہے اس کے مقدمات بدیہی ہوتے ہیں۔ ہمیں پہلے سے ہی معلوم رہتے ہیں، جس کی بنا پر اس نظر مخصوص کو ایسی نظر کہا ہی نہیں جاتا جس کے اثبات میں کسی اور نظر کی حاجت پڑے۔ لہٰذا اب دلیل حکم کلی "كل نظر صحيح مفيد للعلم" کے موضوع "نظر" کا فرد ہی نہیں ہوگی اور دلیل کا حکم "مفید" بھی قضیہ کلیہ کے حکم کے تحت مندرج نہیں ہوگا لہٰذا اثبات الشئ لنفسہٖ لازم نہیں آئے گا تو اب دور بھی لازم نہیں آئے گا، اس لیے کہ مُثبِت نظر جزئی ہے اور مُثبَت نظر کلی ہے۔

کما یقال قولنا العالم متغیر:- اس عبارت سے شارح اپنے استدلال کو ایک مثال سے واضح کرتے ہیں، فرماتے ہیں کہ حدوث عالم ایک دعویٰ ہے جو نظری ہے، اس دعوے کو ہم العالم متغير و كل متغير حادث سے ثابت کرتے ہیں جو ایک مخصوص نظر ہے، یہ ایسی نظر ہے جس کے مقدمات ہمیں پہلے سے معلوم ہیں۔ ہم دیکھ رہے ہیں کہ ہر شئ بدل رہی ہے اور جو چیز بدلتی ہے وہ اپنی حالت پر باقی نہیں رہتی اور بدلنے کے بعد جو حالت ہوتی ہے وہ پہلے نہیں ہوتی، لہٰذا یہ ایسی نظر ہے جسے ثابت کرنے کے لیے کسی اور نظر کی ضرورت نہیں ہے اور اس کے دونوں مقدمے جو حدوثِ عالم کا فائدہ دے رہے ہیں، یہ اسی نظر کی خصوصیت نہیں ہے۔ یہ ہر اس ترکیب میں ہے جو صحتِ صورۃ و مادہ میں اس کے مشابہ ہو، بلکہ یہ اس بنا پر ہے کہ یہ نظر صحیح ہے اور صحتِ نظر کی شرطوں "ایجاب صغریٰ اور کلیت کبریٰ" کو پوری کررہی ہے اور ہر وہ نظر جو صحیح ہو اور شرائط پر مشتمل ہو وہ مفید علم ہوتی ہے۔ لہٰذا یہ نظر بھی مفید علم ہوگی۔

خلاصۂ جواب یہ ہے کہ ہم جس دعوے کو ثابت کررہے ہیں وہ قضیہ کلیہ ہے "كل نظر صحيح مفيد للعلم" ہے اور جس دلیل سے ثابت کررہے ہیں وہ قضیہ شخصیہ ہے "هذا النظر مفيد للعلم لكونه صحيحا مقرونا بشرائطه" تو مُثبَت بالفتح دلیل کا حکم ہے من حيث النظر، اور مُثبِت بالکسر دلیل کا حکم ہے من حيث الذات نظر ہونے سے قطعِ نظر۔

جس کو ثابت کیا جارہا ہے وہ کوئی اور قضیہ ہے اور جس سے ثابت کیا جارہا ہے وہ کوئی اور قضیہ ہے، لہٰذا اثبات الشیٔ لنفسہٖ لازم نہیں آئے گا۔

☆☆☆☆☆

❊ **وما ثبت منه أي من العلم الثابت بالعقل بالبداهة أي بأول التوجه من غير احتياج إلى تفكر فهو ضروري، كالعلم بأن كل شيء أعظم من جزئه. فإنه بعد تصور معنى الكل والجزء والأعظم لا يتوقف على شيء،**

ومن توقف فيه حيث زعم أن جزء الإنسان كاليد مثلاً قد يكون أعظم منه فهو لم يتصور معنى الجزء و الكل.

ترجمہ:- اور وہ علم جو عقل سے بداہتاً ثابت ہے، یعنی اول نظر میں بغیر غور و فکر کی حاجت کے تو وہ ضروری ہے، جیسے یہ علم کہ کل جز سے بڑا ہے، کیوں کہ کل اور جز اور اعظم کے معنیٰ کے سمجھنے کے بعد یہ کسی اور شے پر موقوف نہیں ہوتا اور جس نے اس میں توقف کیا ہے، بایں طور کہ ہاتھ جو انسان کا جز ہے، کبھی انسان سے بڑا ہوتا ہے تو اس نے کل اور جز کا معنیٰ نہیں سمجھا ہے۔

تشریح

وما ثبت منه:- اس عبارت سے شارح نے نظر عقل سے ثابت ہونے والے علم کی تقسیم کی ہے، فرماتے ہیں کہ وہ علم جو بغیر غور و فکر کے اول نظر میں حاصل ہو، وہ ضروری ہے، جیسے الکل اعظم من الجزء کہ اس میں کل پر جز سے بڑا ہونے کا جو حکم لگایا گیا ہے، وہ ہمیں بغیر غور و فکر کے ہی حاصل ہے، کیوں کہ کل اور جز کے معنیٰ اور مفہوم سمجھنے کے بعد ہم بغیر غور و فکر کے ہی یہ سمجھ لیں گے کہ کل جز سے بڑا ہے، لیکن جو کل اور جز کا مفہوم نہیں سمجھے گا وہ اعتراض کرے گا کہ ایسا نہیں ہے، بلکہ کبھی جز ہی کل سے بڑا ہوتا ہے، مثلاً انسان کا ہاتھ، جو اس کا ایک جز ہے کبھی اس سے بڑا ہوتا ہے۔ یا جیسے بندر کی دم بندر سے بڑی ہوتی ہے، یہ غلط فہمی اسے اس لیے ہوگئی کہ اس نے یہ نہیں سمجھا کہ کل مجموعۂ اعضا یا مجموعۂ اجزا کا نام ہے اور جز مجموعے کا ایک حصہ اور بعض کا نام ہے۔

بہر حال وہ علم جو ہمیں بغیر غور و فکر کے اول مرحلہ میں ہی حاصل ہو وہ ضروری ہے، جیسے حرارت، برودت کا علم اور حرارتِ نار اور برودتِ ماء کا علم۔

☆☆☆☆☆

❊ وما ثبت منه بالاستدلال أي بالنظر في الدليل سواء كان استدلالاً من العلة على المعلول كما إذا رأى نارا فعلم أن لها دخاناً أو من المعلول على العلة كما إذا رأى دخاناً فعلم أن هناك ناراً، وقد يخص الأول باسم التعليل و الثاني بالاستدلال. فهو اكتسابي أي حاصل بالكسب، وهو مباشرة الأسباب بالاختيار، كصرف العقل و النظر في المقدمات في الاستدلاليات و الإصغاء و تقليب الحدقة و نحو ذلك في الحسيات۔

ترجمہ:- اور جو (وہ علم) استدلال سے حاصل ہو یعنی دلیل میں نظر کرنے سے چاہے علت سے معلول پر استدلال ہو۔ جیسے جب کسی نے آگ دیکھا تو اسے معلوم ہوا کہ وہاں دھواں ہے، یا معلول سے علت پر استدلال ہو، جیسے جب کسی نے دھواں دیکھا تو اسے معلوم ہوا کہ وہاں آگ ہے اور کبھی پہلی کو تعلیل سے خاص کیا جاتا ہے اور ثانی کو استدلال سے تو وہ اکتسابی ہے، یعنی کسب سے حاصل ہے اور کسب اپنے قصد و اختیار سے اسباب کا استعمال ہے، مثلاً دلیل طلب امور میں عقل سے سوچنا اور مقدمات میں غور و فکر کرنا اور حسیات میں کان دھرنا اور پتلیوں کو الٹ پلٹ کرنا وغیرہ۔

تشریح

وما ثبت منه بالإستدلال:- اس عبارت سے شارح فرماتے ہیں کہ جو علم استدلال یعنی دلیل میں غور و فکر سے حاصل ہو اسے اکتسابی کہتے ہیں۔ علت سے معلول پر استدلال ہو یا معلول سے علت پر استدلال ہو، اگر علت سے معلول پر استدلال ہو تو اسے "لِمَ" کی طرف منسوب کرتے ہوئے دلیل لمّی کہتے ہیں، جیسے آگ سے دھویں کے وجود پر استدلال کرنا دلیل لمّی ہے اور اگر معلول سے علت پر استدلال کیا جائے تو اسے "إنَّ" کی طرف منسوب کرتے ہوئے دلیل اِنّی کہتے

ہیں، جیسے دھویں کو دیکھ کر آگ کے وجود کا علم ہوتا ہے تو یہ دلیل انّی ہے پہلی کو تعلیل کہتے ہیں۔ اس لیے کہ یہ ایسی دلیل ہوتی ہے جو حکم میں علت بنائے جانے کے ساتھ نفس الامر میں بھی وجودِ شئ کی علت ہوتی ہے، جب کہ ثانی صرف حکم میں ثبوت شئ اور وجودِ شئ کی علت ہوتی ہے، نفس الامر میں نہیں ہوتی، ہاں یہ ضرور ہے کہ اس سے کسی شئ کے وجود پر استدلال کیا جاتا ہے، اسی لیے دلیل ثانی کو استدلال کہتے ہیں۔

اب ہم مزید وضاحت کے لیے عند المناطقہ دلیل لمّی اور انّی کی جو تعریف ہے اسے ذکر کرتے ہیں:

برھان لِمّی: وہ برہان ہے جس میں حد اوسط ذہن کی طرح واقع میں بھی نتیجہ کی نسبت ایجابی یا سلبی کی علت ہو جیسے العالم متغیر و کل متغیر حادث فالعالم حادث اس مثال میں حد اوسط متغیرّ جس طرح ذہن میں حدوث عالم کی علت ہے، یوں ہی نفس الامر اور واقع میں بھی علت ہے، یعنی جیسے ہمارے ذہن مین حدوث عالم کا جو اعتقاد متحقق ہے، اس کی علت متغیرّ ہے۔ یوں ہی واقع میں بھی عالم کے لیے جو حدوث ثابت ہے اس کی بھی علت متغیرّ ہے۔

برھانِ انّی: وہ برھان ہے جس میں حد اوسط نتیجہ کی نسبت ایجابی یا سلبی کے لیے صرف ذہن میں علت ہو، جیسے الأسد سباع و کل سباع حرام فالأسد حرام اس میں حد اوسط سباع صرف ذہن میں حرمت اسد کی علت ہے، کیوں کہ واقع میں حرمت اسد کی علت سباع نہیں ہے، بلکہ حکمِ شرع ہے، اور جیسے زید سریع النبض و کل سریع النبض محموم فزید محموم زید کی نبض تیز چل رہی ہے، اور جس کی نبض تیز چلے اس کو بخار ہے، لہٰذا زید کو بخار ہے، اس قیاس میں حد اوسط سرعت نبض صرف ذہن میں محمومیت زید کی علت ہے واقع میں نہیں

فھو اکتسابی أی حاصل بالکسب:- اس عبارت سے شارح اکتسابی کی تعریف کرتے ہیں، فرماتے ہیں کہ وہ علم جو بندے کے کسب واختیار سے حاصل ہو اسے اکتسابی کہتے ہیں، مثلاً وہ امور جن کے حصول میں ہمیں استدلال کی ضرورت پڑتی ہے ان میں غور وفکر کرنا اور اپنے قصد و اختیار سے مقدمات کو ترتیب دینا اور پھر اس ترتیب سے نتیجہ حاصل کرنا اور وہ امور جن کی تحصیل میں استدلال کی ضرورت نہیں پڑتی ان کی تحصیل کے لیے ان ذرائع کا استعمال کرنا جن کے استعمال کی ضرورت ہے، مثلاً مسموعات میں کان کو ان کی طرف لگانا، یعنی متوجہ ہونا، مبصرات میں آنکھوں کی پتلیوں کو الٹ پلٹ کرنا یعنی دیکھنا اور مشمومات میں شئ مشموم کو ناک پر رکھنا یعنی سونگھنا اور ملموسات میں شئ ملموس کو ہاتھ پر رکھنا، یا جسم کے کسی بھی حصے سے اسے چھونا اور مطعومات میں شئ مطعوم کو زبان پر رکھنا یعنی چکھنا الغرض وہ علم جو کسب و اختیار سے حاصل ہو وہ اکتسابی ہے چاہے وہ نظر فی الدلیل سے ہو یا حواس وغیرہ سے ہو۔

☆☆☆☆☆

❊ فالاکتسابی أعم من الاستدلالی، لأنه الذی یحصل بالنظر فی الدلیل، فکل استدلالی اکتسابی ولا عکس، کالأبصار الحاصل بالقصد والاختیار. وأما الضروری فقد یقال: فی مقابلة الاکتسابی ویفسر بما لا یکون تحصیله مقدوراً للمخلوق، أی یکون حاصلا من غیر اختیار للمخلوق. وقد یقال فی مقابلة الاستدلالی ویفسر بما یحصل بدون فکر و نظر فی الدلیل، فمن ههنا جعل بعضهم العلم الحاصل بالحواس اکتسابیاً أی حاصلاً بمباشرة الأسباب بالاختیار، وبعضهم ضروریاً أی حاصلاً بدون الاستدلال.

ترجمہ: -اکتسابی استدلالی سے عام ہے، اس لیے کہ استدلالی وہ ہے جو نظر فی الدلیل سے حاصل ہو، لہٰذا ہر استدلالی اکتسابی ہے اور اس کے برعکس نہیں ہے، جیسے دیکھنا جو قصد و اختیار سے حاصل ہے، لیکن ضروری، کبھی اکتسابی کے مقابلے میں بولا جاتا ہے اور اس کی تفسیر یہ کی جاتی ہے کہ جس کی تحصیل بندے کی قدرت میں نہ ہو یعنی وہ بندے کے اختیار کے بغیر حاصل ہو اور ضروری کبھی استدلالی کے مقابلے میں بولا جاتا ہے اور تفسیر یہ کی جاتی ہے کہ جو دلیل میں غور و فکر کے بغیر حاصل ہو، اسی بنا پر بعض لوگوں نے وہ علم جو حواس سے حاصل ہو اسے اکتسابی کہا ہے، یعنی وہ بالقصد و اختیار اسباب کے استعمال سے حاصل ہے اور بعض لوگوں نے اسے ضروری کہا ہے، یعنی وہ استدلال کے بغیر حاصل ہے۔

تشریح

فالاکتسابی أعم من الاستدلالی: -اس عبارت سے شارح نے اکتسابی اور استدلالی میں جو فرق ہے اسے بیان کیا ہے، فرماتے ہیں کہ اکتسابی استدلالی سے عام ہے اس لیے کہ استدلالی وہ ہے جو استدلال سے ثابت ہو اور اکتسابی وہ ہے جو اختیار سے حاصل ہو، لہٰذا ہر استدلالی اکتسابی ہوگا اس لیے کہ نظر فی الدلیل بھی اختیاری ہے، بندہ چاہے تو نظر فی الدلیل کرے اور چاہے تو نہ کرے، لیکن ہر اکتسابی استدلالی ہو ایسا نہیں ہے، جیسے جب کسی شئ کا علم ہمیں آنکھ سے دیکھ کر ہو تو یہ اکتسابی ہے لیکن استدلالی نہیں، اس لیے کہ رویتِ بصری سے جو علم ہوتا ہے اس میں نظر فی الدلیل نہیں ہوتی لہٰذا یہ استدلالی نہیں ہے، لہٰذا معلوم ہوا کہ دونوں میں عام اخص مطلق کی نسبت ہے، اکتسابی عام ہے اور استدلالی خاص جو استدلالی ہوگا وہ اکتسابی ضرور ہوگا، لیکن جو اکتسابی ہو استدلالی بھی ہو ضروری نہیں ہے۔

وأما الضروری فقد یقال: -اس عبارت سے شارح ضروری کی تفسیر میں اصطلاحوں میں جو اختلاف ہے اس کی وضاحت کرتے ہیں، فرماتے ہیں کہ ضروری کا اطلاق کبھی اکتسابی کے مقابلے میں ہوتا ہے، اس تقدیر پر ضروری وہ ہے جو بندے کی قدرت میں داخل نہ ہو، یعنی بندے کے ارادہ اور اس کے اختیار کے بغیر حاصل ہو اور ضروری کبھی استدلالی کے مقابلے میں بولا جاتا ہے، اس تقدیر پر ضروری وہ علم ہے جو استدلال کے بغیر ہو یعنی اس کی تحصیل میں غور و فکر اور ترتیب مقدمات کی ضرورت نہ ہو۔

فمن ھٰھنا جعل بعضھم العلم الحاصل: -ضروری کے معنٰی اور مفہوم میں اسی اضافی فرق کی بنیاد پر بعض لوگوں نے وہ علم جو حواس سے ہو اسے اکتسابی کہا ہے، یعنی جو قصد و اختیار اور اسباب کے بروئے کار لانے سے ہو وہ کسبی ہے۔ کسبی کا یہ معنٰی ضروری کی پہلی تفسیر "جو کسب و اختیار کے بغیر حاصل ہو" اس کے اعتبار سے ہے۔

اور بعض لوگوں نے اسی علم کو جو حواس سے حاصل ہو ضروری کہا ہے، ضروری کا یہ مفہوم ضروری کی دوسری تفسیر "جو استدلال کے بغیر حاصل ہو" اس کے اعتبار سے ہے۔

گویا کہ ضروری کا اطلاق اس پر بھی ہوتا ہے جو بغیر دلیل کے حاصل ہو اور اس پر بھی ہوتا ہے جو بغیر قصد و اختیار کے حاصل ہو۔ اسی طرح کسبی کا اطلاق اس پر بھی ہوتا ہے جو دلیل سے ہو اور اس پر بھی ہوتا ہے جو کسب و اختیار سے ہو، لیکن جہتیں الگ الگ ہوتی ہیں۔

اب ہم علم کی قسموں کے ایک دوسرے کے مقابل میں رکھنے سے جو ان کے مفہوم میں تفاوت ہوتا ہے، آپ کے افادہ کے لیے اس پر مختصر روشنی ڈال رہے ہیں۔

کبھی کہا جاتا ہے کہ علم کی دو قسمیں ہیں۔ ضروری اور کسبی۔ اگر علم بغیر اختیار کے حاصل ہو تو ضروری ہے ورنہ کسبی اور کبھی یوں تقسیم کی جاتی ہے کہ اگر حصولِ علم میں بندے کی قدرت مستقل ہو، یعنی وہ نظر و استدلال سے حاصل ہو تو وہ کسبی ہے اور اگر ایسا نہ ہو تو وہ ضروری ہے، اور کبھی یوں کہا جاتا ہے کہ اگر حصول علم میں بندے کی قدرت کا دخل ہو تو وہ کسبی ہے اور اگر دخل نہ ہو تو وہ ضروری ہے اور کبھی یوں کہا جاتا ہے کہ علم اگر دلیل سے حاصل ہو تو وہ کسبی، نظری اور استدلالی ہے، اور اگر ایسا نہ ہو تو وہ بدیہی ہے اور کبھی یوں کہا جاتا ہے کہ علم اگر دلیل سے حاصل ہو تو وہ نظری ہے، اور اس کا نام کسبی اور استدلالی رکھا جاتا ہے اور اگر بغیر دلیل کے حاصل ہو تو یہ ضروری ہے۔

☆☆☆☆☆

❋ فظهر أنه لا تناقض في كلام صاحب البداية حيث قال: "إن العلم الحادث نوعان: ضروري وهو ما يحدثه الله تعالىٰ في نفس العبد من غير كسبه واختياره، كالعلم بوجوده وتغير أحواله، واكتسابي وهو ما يحدثه الله تعالىٰ فيه بواسطة كسب العبد وهو مباشرة أسبابه، وأسبابه ثلاثة: الحواس السليمة والخبر الصادق ونظر العقل". ثم قال: "والحاصل من نظر العقل نوعان: ضروري يحصل بأول النظر من غير تفكر، كالعلم بأن الكل أعظم من جزئه، واستدلالي يحتاج فيه إلى نوع تفكر كالعلم بوجود النار عند رؤية الدخان".

ترجمہ:- ظاہر ہو گیا کہ صاحبِ بدایہ کے کلام میں کوئی تناقض نہیں ہے جیسا کہ انھوں نے کہا ہے کہ علم حادث کی دو قسمیں ہیں: ضروری، اور یہ وہ ہے جسے اللہ تعالیٰ بندے کے نفس میں بغیر اس کے کسب و اختیار کے پیدا کر دے، جیسے بندے کو اپنے وجود اور اپنے احوال کے تغیر کا علم۔ اور اکتسابی، یہ وہ ہے جسے اللہ تعالیٰ بندے میں اس کے کسب و اختیار اور اسباب کو بروئے کار لانے سے پیدا کر دے۔ اور اسباب علم تین ہیں، حواسِ سلیمہ، خبر صادق اور نظر عقل پھر صاحب بدایہ نے کہا کہ وہ علم جو نظر عقل سے حاصل ہو اس کی دو قسمیں ہیں، ضروری اور یہ وہ ہے جو اول نظر میں بغیر غور و فکر کے حاصل ہو، جیسے اس کا علم کہ کل جز سے بڑا ہے۔ اور استدلالی، یہ وہ ہے جس میں غور و فکر کی ضرورت ہو، جیسے دھویں کے دیکھنے سے وجودِ نار کا علم۔

تشریح

فظهر أنه لا تناقض:- اس عبارت سے شارح فرماتے ہیں کہ ہم نے ماقبل میں ضروری اور کسبی کے مفہوم کی جو تشریح کی ہے اور ان کے مفاہیم میں جو اضافی فرق بتایا ہے اس سے واضح ہو گیا کہ صاحبِ بدایہ کے کلام میں تناقض نہیں پایا جاتا۔

ہم پہلے صاحبِ بدایہ امام نور الدین بخاری کے کلام کی تشریح کرتے ہیں، پھر یہ بتائیں گے کہ صاحبِ بدایہ کے کلام میں تناقض کیسے پایا جا رہا ہے اور پھر تناقض کیسے ختم ہو رہا ہے، اس کی وضاحت کریں گے۔

صاحبِ بدایہ فرماتے ہیں کہ علم حصولی حادث کی دو قسمیں ہیں، ضروری اور اکتسابی، ضروری وہ ہے جسے اللہ تعالیٰ بندے میں بندے کے کسب و اختیار کے بغیر پیدا کر دے، جیسے کہ بندے کو خود اس کے وجود کا علم اور اپنے احوال و کوائف اور اس میں پائے جانے والے تغیرات کا علم مثلاً بھوک، پیاس، لذت والم، فرح و سرور، بندے کو ان سب چیزوں کا علم بغیر کسب و اختیار کے ہے۔ اور اکتسابی وہ ہے جسے اللہ تعالیٰ بندے میں اس کے کسب و اختیار اور اسبابِ علم کے بروئے کار لانے سے پیدا کر دے، جیسے رویتِ بصری، سماع یا اخبار صادقہ اور نظرِ عقل سے کسی شئ کا علم، اور علم کے تین اسباب ہیں حواس سلیمہ، خبر صادق، اور نظر عقل۔

اس تقسیم کے بعد صاحب بدایہ نے ایک اور تقسیم کی، فرماتے ہیں کہ وہ علم جو نظر عقل سے حاصل ہو، یعنی کسبی ہو، اس کی

بھی دو قسمیں ہیں، ضروری اور استدلالی۔ ضروری وہ ہے جو غور و فکر کے بغیر ابتدائی مرحلے ہی میں حاصل ہو، جیسے کل کے جز سے بڑا ہونے کا علم اور استدلالی وہ ہے جس میں غور و فکر کی حاجت ہو جیسے دھویں کے دیکھنے سے وجودِ نار کا علم۔

صاحب ہدایہ کے کلام میں تناقض: صاحب ہدایہ کے کلام میں تناقض پائے جانے کی وجہ یہ ہے کہ انھوں نے اولاً علم کی ضروری اور اکتسابی کی طرف تقسیم کی اور یہ کہا کہ علم کی دو قسمیں ہیں، ضروری اور اکتسابی۔ پھر انھوں نے اکتسابی کی ضروری اور استدلالی کی طرف تقسیم کی اور یہ کہا کہ اکتسابی کی دو قسمیں ہیں، ضروری اور استدلالی تو صاحب ہدایہ نے پہلی تقسیم میں ضروری کو اکتسابی کا قسیم بنایا پھر جب انھوں نے اکتسابی کی تقسیم کی تو ضروری جسے انھوں نے اولاً اکتسابی کا قسیم بنایا تھا اسی ضروری کو ثانیاً اکتسابی کی قسم بنا دیا۔ لہٰذا ان کے کلام میں قسیم شئ کا قسم شئ ہونا لازم آیا۔ اور یہ تناقض کو مستلزم ہے، اس لیے کہ قسیم شئ میں شئ کا مفہوم ملحوظ نہیں ہوتا، جب کہ قسم شئ میں شئ کا مفہوم ملحوظ ہوتا ہے۔ لہٰذا لازم آیا کہ ضروری میں اکتسابی کا مفہوم معتبر بھی ہو اور نہ بھی معتبر ہو۔

اندفاع تناقض:- صاحب ہدایہ کے کلام میں نفس الامر کے اعتبار سے کوئی تناقض نہیں ہے، تناقض اشتراک لفظی کی بنا پر نظر آرہا ہے، اس لیے کہ وہ ضروری جسے انھوں نے اکتسابی کا قسیم بنایا ہے، وہ کسی اور معنیٰ میں ہے (حصول بغیر کسب و اختیار) اور وہ ضروری جو ان کے کلام میں اکتسابی کی قسم ہے وہ کسی اور معنیٰ میں ہے (حصول بغیر نظر و استدلال) لہٰذا جو ضروری اکتسابی کا قسیم ہے وہ وہ ضروری نہیں ہے، جو اکتسابی کی قسم ہے فکیف یلزم قسیم الشیء قسماً له .

اس کو ایک بدیہی مثال سے سمجھیے، مثلاً خالد کے دو لڑکے ہیں۔ ایک کا نام ساجد اور دوسرے کا نام حامد ہے پھر حامد کے بھی دو بیٹے ہیں ایک کا نام ساجد اور دوسرے کا نام راشد ہے۔ اب اس میں ایسا نظر آرہا ہے کہ ساجد حامد کا بھائی بھی ہے اور حامد کا بیٹا بھی، لہٰذا لازم آیا کہ ساجد حامد کا بھائی بھی ہو اور حامد کا بیٹا بھی ہو، لیکن نفس الامر میں ایسا نہیں ہے، اس لیے کہ وہ ساجد جو حامد کا بھائی ہے وہ وہ ساجد نہیں ہے، جو حامد کا بیٹا ہے، لہٰذا حامد کے بھائی کا حامد کا بیٹا ہونا لازم نہیں آئے گا۔ فیرفع التناقض.

☆☆☆☆☆

❋ والإلهام المفسر بإلقاء معنى في القلب بطريق الفيض ليس من أسباب المعرفة بصحة الشيء عند أهل الحق. حتى يرد به الاعتراض على حصر الأسباب في الثلاثة. وكان الأولى أن يقول: ليس من أسباب العلم بالشيء، إلا أنه حاول التنبيه على أن مرادنا بالعلم والمعرفة واحد لا كما اصطلح عليه البعض من تخصيص العلم بالمركبات أو الكليات، والمعرفة بالبسائط أو الجزئيات. إلا أن تخصيص الصحة بالذكر مما لا وجه له. ثم الظاهر أنه أراد أن الإلهام ليس سبباً يحصل به العلم لعامة الخلق ويصلح للإلزام على الغير، وإلا فلا شك أنه قد يحصل به العلم، وقد ورد القول به في الخبر، نحو قوله "ألهمني ربي"، وحكي عن كثير من السلف. وأما خبر الواحد العدل وتقليد المجتهد فقد يفيد أن الظن والاعتقاد الجازم الذي يقبل الزوال، فكأنه أراد بالعلم ما لا يشملها، وإلا فلا وجه لحصر الأسباب في الثلاثة.

ترجمہ:- اور الہام جس کی تفسیر فیض کے ذریعہ دل میں معنیٰ کے ڈال دینے سے کی جاتی ہے، اہلِ حق کے نزدیک صحت شئ کے اسباب معرفت سے نہیں ہے کہ اس سے اسبابِ علم کے تین میں انحصار پر اعتراض وارد ہو اور بہتر یہی تھا کہ مصنف کہتے کہ الہام صحت شئ کے علم کے اسباب میں سے نہیں ہے، مگر انھوں نے اس پر تنبیہ کرنے کا ارادہ کیا کہ ہماری مراد علم اور

معرفت سے ایک ہی ہے، نہ کہ وہ جس پر بعض لوگوں نے اصطلاح بنالی ہے، یعنی علم کو مرکبات یا کلیات کے ساتھ خاص کرنا اور معرفت کو بسائط یا جزئیات کے ساتھ خاص کرنا، تاہم لفظ صحت کو ذکر میں خاص کرنے کی کوئی وجہ نظر نہیں آتی۔ پھر ظاہر یہ ہے کہ ان کی مراد یہ ہے کہ الہام عام مخلوق کے لیے سببِ علم نہیں ہے اور یہ کہ الہام خصم پر الزام کی صلاحیت نہیں رکھتا اور نہ اس میں کوئی شبہہ نہیں ہے کہ الہام سے علم حاصل ہوتا ہے، حدیث بھی اس پر مروی ہے، جیساکہ سرکار کا ارشاد "الھمنی ربی" اور اکثر بزرگوں سے بھی اس کی حکایت کی گئی ہے، لیکن خبر واحد جس کا راوی عادل ہو اور تقلید مجتہد تو ان سے ظن اور اس اعتقاد جازم کا فائدہ ہوتا ہے جو زوال کو قبول کرے، لہٰذا مصنف کی مراد علم سے وہ ہے جو ان کو نہ شامل ہو، ورنہ تو اسبابِ علم کو تین میں منحصر کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے۔

تشریح

والإلهام المفسر بالقاء معنى:- الہام سببِ علم ہے یا نہیں، اس عبارت سے اس کی وضاحت کی جارہی ہے۔

الہام: بغیر تعلیم و تعلم اور درس و تدریس اور مطالعۂ کتب کے بطریقۂ فیض کسی معنیٰ یا مفہوم کو دل میں پیدا کرنے کا نام الہام ہے۔ بلفظِ دیگر بلا استحقاق و عوض خیر کثیر کے عطا کرنے کو الہام کہتے ہیں، فیض کی قید وسوسۂ شیطانی سے احتراز کرنے کے لیے لگائی گئی ہے، جو بندگان خدا کو شر، حرکاتِ مذمومہ اور اخلاق رذیلہ کی طرف بلاتا ہے۔ الہام کی یہ تفسیر اس وجہ سے بھی کی گئی ہے کہ الہام کبھی وحیِ الٰہی کے معنیٰ میں بھی آتا ہے، جیساکہ قرآن شریف کی بعض آیات میں الہام وحیِ الٰہی کے معنیٰ میں مستعمل ہے۔

ليس من اسباب المعرفة:- اس عبارت کا مطلب یہی ہے کہ الہام اسباب علم سے نہیں ہے، لیکن مصنف نے علم کے بجائے تعریف میں معرفت کا لفظ ذکر کیا ہے، اور پھر شئ کے ساتھ صحت کا لفظ بھی جڑ دیا ہے، اس کی کیا وجوہات ہیں، شارح نے خود اس پر روشنی ڈالی ہے، تاہم عبارت کا ظاہر یہی ہے کہ اہلِ حق کے نزدیک الہام سببِ علم نہیں ہے، اہلِ حق اس وجہ سے کہا کہ بعض صوفیہ حضرات کا موقف یہ ہے کہ الہام بھی سببِ علم ہے اور انھوں نے قرآن مقدس کی ان آیات سے استدلال کیا ہے جن میں الہام کا لفظ آیا ہوا ہے اور ان سے ظاہر ہوتا ہے کہ الہام سے علم ہوتا ہے، جیسے:

"فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوٰهَا" (الشمس:۸) پھر اس کی بدکاری اور اس کی پرہیزگاری دل میں ڈالی۔ (کنز الایمان)

علم کے بجائے معرفت کا لفظ کیوں استعمال کیا گیا: شارح نے علم کے بجائے تعریف میں معرفت کا لفظ استعمال کیا ہے جب کہ مناسب تھا کہ وہ علم کا لفظ ہی ذکر کرتے، اس کی وجہ یہ ہے کہ عند المناطقہ علم اور معرفت کا محل استعمال الگ الگ ہے، دونوں میں ترادف نہیں ہے۔ مناطقہ حضرات کہتے ہیں کہ علم مرکب اور کلیات کے ادراک کا نام ہے، جب کہ معرفت بسیط اور جزئیات کے ادراک کا نام ہے، جب کہ عند المتکلّمین دونوں کا مفہوم ایک ہے اور محلِ استعمال میں بھی کوئی فرق نہیں ہے، اس پر تنبیہ کرنے کے لیے مصنف نے علم کے بجائے معرفت کا لفظ ذکر کیا ہے، البتہ صحت کا لفظ بڑھانے کی کوئی وجہ نظر نہیں آتی، بلکہ صحت کے ذکر سے ایک وہم یہ بھی ہوتا ہے کہ الہام صحت شئ کی معرفت کا سبب نہیں ہے بلکہ فسادِ شئ کی معرفت کا سبب ہے اور یہ خلاف مقصود ہے، تاہم بعض لوگوں نے اس کی وجہ یہ بتائی ہے کہ شئ سے مراد وہ حکم ہے جو وقوع یا لا وقوع کے معنیٰ میں ہو جب کہ صحت سے مراد مطابقت حکم للواقعہ یا عدم مطابقت حکم للواقعہ ہے۔

ثم الظاهر أنه اراد:- اس عبارت سے شارح فرماتے ہیں کہ الہام کے سبب علم نہ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ یہ عام مخلوق کے لیے سببِ علم نہیں ہے اور یہ کہ الہام خصم پر حجت قائم کرنے کا بھی سبب نہیں ہے، جیسے کہ اسبابِ ثلاثہ: خبر صادق

، حواس سلیمہ اور عقل عام لوگوں کے لیے سبب علم ہیں اور حجت علی الخصم کا بھی سبب ہیں۔ مصنف کی مراد الہام کے مطلق سبب علم کی نفی کرنا نہیں ہے، اس لیے کہ یہ بالکل واضح ہے کہ الہام صاحبِ الہام کے لیے علم و معرفت کا ذریعہ ہے۔ احادیثِ کریمہ بھی اس پر ناطق ہیں، سرکار علیہ الصلاۃ والسلام ارشاد فرماتے ہیں:

"إتقوا فراسة المؤمن فإنه ينظر بنور الله" مومن کی فراست سے ڈرو کیوں کہ وہ اللہ کے نور سے دیکھتا ہے

ایک اور موقع پر آپ نے ارشاد فرمایا: "الهمني ربي". مجھے میرے رب نے الہام فرمایا ہے۔

حالاں کہ الہام کے صاحبِ الہام کے لیے سبب علم ہونے پر اس حدیث سے استدلال محلِ نظر ہے، اس لیے کہ انبیاے کرام کے الہام وحیِ ربانی ہوتے ہیں، لہٰذا یہ خارج عن المبحث ہیں، یہاں پر بحث اس الہام میں ہے جو انبیاے کرام کے علاوہ کے لیے ہیں، بہر حال الہام کے مخصوص حضرات کے لیے سببِ علم ہونے پر بزرگان دین اور مشائخ عظام کی طرف منسوب بہت سارے واقعات بھی دال ہیں جو حدِ تواتر تک پہنچے ہوئے ہیں، جیسے سیدنا شیخ عبد القادر جیلانی، سید الطائفہ حضرت جنید بغدادی، حضرت بایزید بسطامی، حضرت سہل بن عبد اللہ تستری قدست اسرارہم وغیرہ اور یہ معلوم ہے کہ اس امت کے اولیا سابقہ امتوں کے اولیا سے افضل ہیں، جیسے کہ اس امت کے نبی سابقہ امم کے انبیا سے افضل ہیں۔

واما خبر الواحد العدل:- اس عبارت سے بھی ایک اعتراض کا جواب پیش کیا گیا ہے، اعتراض یہ ہے کہ وہ خبرِ واحد جس کا راوی عادل ہو اور تقلید مجتہد، یہ دونوں بھی عام مخلوق کے لیے سببِ علم ہیں لہٰذا عام مخلوق کے لیے اسبابِ علم تین کے بجائے پانچ ہوئے۔ خبرِ صادق، حواس سلیمہ، عقل، خبر واحد، تقلید مجتہد۔ لہٰذا اسباب کا تین میں حصر صحیح نہیں ہے۔

جواب پیش کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ اسباب علم میں علم سے مراد علم قطعی اور یقینی ہے، جو مشکک کی تشکیک سے زوال کو قبول نہ کرے، خبرِ واحد اور تقلید سے عام لوگوں کو علم تو ہوتا ہے لیکن وہ ظنی ہوتا ہے اور مشکک کی تشکیک سے زوال کو بھی قبول کر لیتا ہے، جیسا کہ ماقبل میں صراحت کی گئی ہے کہ خبر واحد سے ظنی علم حاصل ہوتا ہے اور تقلید سے جو علم ہوتا ہے وہ زوال کے قابل ہوتا ہے۔ لہٰذا اسبابِ علم کا تین میں حصر خبر واحد اور تقلید سے متخلل نہیں ہوگا۔

عادل: وہ راوی ہے جو فرائض، واجبات، سنن پر مواظبت کرے، کبائر سے باز رہے اور صغائر پر مصر نہ ہو، وقار اور مروت کے خلاف کوئی فعل نہ کرے، مثلاً راستے میں پیشاب کرنا، بازار میں چلتے ہوئے کھانا وغیرہ۔

مجتہد: جو قرآن و احادیث، اجماع اور قیاس سے احکامِ شرعیہ کے استنباط و استخراج پر قادر ہو۔

تقلید سے حاصل ہونے والا علم زائل بھی ہو سکتا ہے اس کے ثبوت میں صاحبِ «نبراس» نے امام طحاوی سے متعلق ایک واقعہ نقل کیا ہے جو پہلے شافعی المسلک تھے۔ لیکن واقعہ سے پہلے آپ یہ جان لیں کہ احناف اور شوافع کے مابین ایک اختلافی مسئلہ یہ ہے کہ اگر عورت کے شکم میں بچہ ہو اور عورت مر جائے تو کیا آپریشن کر کے بچہ کو نکالا جائے گا یا عورت کے ساتھ اسے بھی دفن کر دیا جائے گا۔ احناف کا مذہب یہ ہے کہ آپریشن سے بچے کی جان بچالی جائے گی، جب کہ امام شافعی کا مذہب یہ ہے کہ عورت کے ساتھ اسے بھی دفن کر دیا جائے گا۔

جب حضرت امام طحاوی نے یہ مسئلہ پڑھا تو آپ امام شافعی کی تقلید کو چھوڑ کر امام اعظم ابو حنیفہ کے مقلد بن گئے۔ امام طحاوی نے فرمایا کہ میں ایسے مذہب کی پیروی نہیں کر سکتا جو میری ہلاکت پر راضی ہو۔ واقعہ یہ ہے کہ حضرت امام طحاوی ابھی اپنی والدہ کے شکم میں ہی تھے کہ آپ کی والدہ کا انتقال ہو گیا۔ اور آپریشن کے ذریعہ آپ کو ماں کے بطن سے باہر نکالا گیا۔

❋ والعَالَم أي ما سوى الله تعالى من الموجودات مما يعلم به الصانع. يقال: عالم الأجسام وعالم الأعراض وعالم النباتات وعالم الحيوان إلى غير ذلك، فتخرج صفات الله تعالى، لأنها ليست غير الذات كما أنها ليست عينها. بجميعِ أجزَائِهِ من السموات وما فيها والأرض وما عليها. مُحْدَثٌ أي مخرج من العدم إلى الوجود، بمعنى أنه كان معدوماً فوجد، خلافاً للفلاسفة حيث ذهبوا إلى قدم السموات بموادها وصورها وأشكالها، وقدم العناصر بموادها وصورها، لكن بالنوع، بمعنى أنها لم تخل قط عن صورة نعم أطلقوا القول بحدوث ما سوى الله تعالى، لكن بمعنى الاحتياج إلى الغير، لا بمعنى سبق العدم عليه. ثم أشار إلى دليل حدوث العالم بقوله:

ترجمہ: -اور عالم یعنی وہ موجودات جو واجب تعالیٰ کے علاوہ ہیں جن سے صانع کو جانا جائے، جیسے عالمِ اجسام، عالمِ اعراض، عالمِ نباتات اور عالمِ حیوانات وغیرہ لہٰذا صفات باری تعالیٰ عالم سے خارج ہوجائیں گی اس لیے کہ صفاتِ باری غیرِ ذات نہیں ہیں جیسے کہ وہ عینِ ذات نہیں ہیں۔ عالم اپنے جمیع اجزا یعنی آسمان اور جو کچھ آسمان میں ہے اور زمین اور جو کچھ زمین میں ہے حادث ہے، یعنی عدم سے وجود میں آیا ہے، اس معنیٰ میں کہ پہلے نہیں تھا، پھر ہوا برخلاف فلاسفہ کے جن کا نظریہ یہ ہے کہ آسمان اپنے مادوں اور اشکال وصور کے ساتھ قدیم ہے اور عناصر بھی اپنے مادوں اور صور کے ساتھ قدیم ہیں، لیکن نوع کے معنیٰ میں قدیم ہیں، یعنی اس معنیٰ میں کہ کبھی کسی صورت سے خالی نہیں رہے۔ ہاں فلاسفہ بھی ذات باری تعالیٰ کے ماسوا پر حدوث کا اطلاق کرتے ہیں، لیکن احتیاج الیٰ غیر کے معنیٰ میں، مسبوق بالعدم کے معنیٰ میں نہیں۔ پھر مصنف نے حدوثِ عالم کی دلیل کی جانب اپنے قول سے اشارہ کیا۔

تشریح

والعالم أي ما سوىٰ الله تعالى: - عالم، عَلَمٌ سے مشتق ہے، جس کا معنیٰ علامت اور نشانی ہے جس سے کسی کو پہچانا جائے، پھر اس پر غلبہ دیتے ہوئے عالم ماسوا باری تعالیٰ ان موجودات کا نام ہے جن سے خالق اور صانع کو جانا جائے، کیوں کہ مصنوعات اور موجودات میں غور وفکر کرنے سے یہ علم ہوجاتا ہے کہ ان کا ضرور کوئی پیدا کرنے والا اور بنانے والا ہے۔

استعمال کے اعتبار سے مفردات پر عالم کا اطلاق نہیں ہوتا، لہٰذا یہ نہیں کہا جائے گا کہ زید عالَم ہے، بکر عالَم ہے البتہ مجموعۂ اشیا یا اشیا کے اجناس پر اس کا اطلاق ضرور ہوتا ہے، بولا جاتا ہے، عالمِ نباتات، عالمِ جمادات، عالمِ حیوانات اور اس کے علاوہ مثلاً عالمِ افلاک،، عالمِ عناصر، عالمِ ملائکہ وغیرہ۔

من الموجودات مما يعلم به الصانع: - مشہور تو یہی ہے کہ "من الموجودات مما يعلم به الصانع" عالم کی تعریف کا ایک جز ہے اور یہ قید اس لیے لگائی گئی ہے تاکہ اس قید سے صفاتِ باری تعالیٰ کو عالم سے خارج کیا جاسکے، لیکن شارح کا موقف یہ ہے کہ عالم سے صفات باری تعالیٰ کا اخراج ماسوا اللہ تعالیٰ سے ہی ہوجاتا ہے، اس لیے کہ صفات ذاتِ تعالیٰ کی غیر نہیں ہیں، جیسے کہ وہ عین نہیں ہیں، اور جب صفات باری تعالیٰ کی غیر نہیں ہیں تو وہ عالم میں بھی داخل نہیں ہوں گی، کیوں کہ عالم غیر واجب تعالیٰ ہے تاہم یہ قید عالم کی وجہ تسمیہ کی طرف اشارہ کرتی ہے کہ ماسوا باری تعالیٰ جتنے موجودات ہیں، ان سے صانع عالم کا علم ہوتا ہے، اس بنا پر باری تعالیٰ کے علاوہ کو عالم کہتے ہیں۔

بجميع اجزائه محدث: - اس عبارت کا مطلب یہ ہے کہ عالم اپنے جمیع اجزا کے ساتھ حادث ہے، یعنی ذات باری تعالیٰ

کو چھوڑ کر سارے موجودات ارضی ہوں یا سماوی، حادث ہیں۔ یعنی مسبوق بالعدم ہیں، پہلے نہیں تھے پھر واجب تعالیٰ کے پیدا کرنے سے ہوئے۔

خلافا للفلاسفة: -یہ بحث سمجھنے سے پہلے یہ جان لیناضروری ہے کہ عند الفلاسفہ قدیم کی دو قسمیں ہیں، قدیم بالذات اور قدیم بالزمان، اسی طرح حادث کی بھی دو قسمیں ہیں، حادث بالذات اور حادث بالزمان۔

قدیم بالذات: جو اپنے وجود میں غیر کا محتاج نہ ہو، جیسے باری تعالیٰ

قدیم بالزمان: جو غیر مسبوق بالعدم ہو، یعنی جس کے وجود پر عدم سابق نہ ہو، جیسے باری تعالیٰ اور حکما کے نزدیک عقول عشرہ۔

حادث بالذات: جو اپنے وجود میں غیر کا محتاج ہو، جیسے عقول عشرہ اور سارا عالم۔

حادث بالزمان: جو مسبوق بالعدم ہو، یعنی جس کے وجود پر عدم سابق ہو، پہلے نہ ہو پھر ہو، جیسے انسان، حیوان وغیرہ۔

فلاسفہ کا موقف یہ ہے کہ آسمان اپنے مادوں یعنی ہیولیٰ اور صورتِ جسمیہ، نوعیہ اور اشکال کرویہ کے ساتھ قدیم ہے۔ اسی طرح عناصر اربعہ آگ، پانی، مٹی، ہوا بھی اپنے مادوں اور صورتوں کے ساتھ قدیم ہیں۔

آگ، پانی، مٹی، ہوا سے موالید ثلاثہ حیوانات، نباتات، معدنیات کی تخلیق ہوئی ہے اس بنا پر انھیں عناصر کہتے ہیں۔

لکن بالنوع: -اس عبارت کا مطلب یہ ہے کہ فلاسفہ عناصر کو قدیم مانتے ہیں، لیکن اس معنیٰ میں قدیم نہیں مانتے کہ عناصر اربعہ کی جو موجودہ شکل وصورت ہے اس کے ساتھ یہ قدیم ہیں، بلکہ ان کا کہنا یہ ہے کہ ایسا کبھی نہیں رہا کہ ان کی کوئی صورت شکل نہ رہی ہو، کسی نہ کسی شکل وصورت میں یہ ہمیشہ موجود رہے۔ یہ اور بات ہے کہ ان کی شکلوں میں تغائر ہوتا رہا۔

نعم اطلقوا القول بحدوث ماسِوی اللہ تعالیٰ: -اس عبارت سے شارح نے ایک سوال مقدر کا جواب پیش کیا ہے۔ سوال یہ ہے کہ آپ نے یہ بتایا کہ فلاسفہ آسمان اور عناصر اربعہ کو قدیم مانتے ہیں، حالاں کہ فلاسفہ یہ کہتے ہیں، ماسوا باری تعالیٰ جو کچھ ہے وہ حادث ہے۔ شارح اس اعتراض کے جواب میں فرماتے ہیں کہ بلا شبہہ فلاسفہ یہ کہتے ہیں کہ عالم حادث ہے، لیکن وہ حدوث کا معنیٰ احتیاج الی الغیر لیتے ہیں جو ازلیت کے منافی نہیں ہے۔ فلاسفہ کہتے ہیں کہ عالم قدیم بالزمان یعنی غیر مسبوق بالعدم ہے۔ لیکن قدیم بالزمان ہونے کے ساتھ حادث بالذات بھی ہے۔ یعنی اپنے وجود میں غیر کا محتاج ہے، جب کہ ہمارا موقف یہ ہے کہ عالم حادث بالزمان ہے، یعنی اس کے وجود پر عدم سابق ہے، پہلے وہ نہیں تھا، پھر ہوا اور یہ ازلیت کے منافی ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ فلاسفہ کے نزدیک عالم قدیم بالزمان اور حادث بالذات ہے اور ہمارے نزدیک عالم حادث بالزمان بھی ہے اور حادث بالذات بھی ہے۔

☆☆☆☆☆

❊ إذ هو أى العالم أعيان وأعراض لأنه إن قام بذاته فعين، وإلا فعَرَض، وكل منهما حادث لما سنبين، ولم يتعرض له المصنف، لأن الكلام فيه طويل لا يليق بهذا المختصر، كيف وهو مقصور على المسائل دون الدلائل. فالأعيان ما أى ممكن يكون له قيام بذاته بقرينة جعله من أقسام العالم. ومعنى قيامه بذاته عند المتكلمين أن يتحيز بنفسه غير تابع تحيزه لتحيز شىء آخر، بخلاف العرض. فإن تحيزه تابع لتحيز الجوهر الذى هو موضوعه، أى محله الذى يقومه. ومعنى وجود العرض فى الموضوع هو أن وجوده

في نفسه هو وجوده في الموضوع، ولهذا يمتنع الانتقال عنه بخلاف وجود الجسم في الحيز، فإن وجوده في نفسه أمر ووجوده في الحيز أمر آخر، ولهذا ينتقل عنه.

وعند الفلاسفة معنى قيام الشيء بذاته استغناؤه عن محل يقومه، ومعنى قيامه بشيء آخر اختصاصه به، بحيث يصير الأول نعتاً والثاني منعوتاً، سواء كان متحيزاً كما في سواد الجسم، أو لا كما في صفات الباري عز اسمه والمجردات.

ترجمہ: اس لیے کہ عالم اعیان اور اعراض ہے، اس لیے کہ ممکن اگر بذاتہ قائم ہے تو عین ہے ورنہ عرض ہے اور ان میں سے ہر ایک حادث ہیں۔ جیسا کہ ہم عن قریب بیان کریں گے، مصنف نے حدوثِ عالم کو اس لیے نہیں ذکر کیا کہ اس میں بہت تفصیلی کلام ہے جو اس مختصر کتاب کے لائق نہیں ہے اور یہ ہو بھی کیسے سکتا ہے جب کہ یہ بحث مسائل پر منحصر ہے، دلائل پر نہیں تو عین وہ ممکن ہے جو بذاتہ قائم ہو، عین کو عالم کی قسموں سے کرنے کے قرینے کی بنیاد پر اور عند المتکلّمین ممکن کے بذاتہ قائم ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ بذاتہ متحیز ہو، یعنی اس کا تحیز کسی اور شئ کے تحیز کے تابع نہ ہو، عرض کے بر خلاف کیوں کہ عرض کا تحیز اس جوہر کے تحیز کے تابع ہوتا ہے جو عرض کا موضوع ہے۔ یعنی عرض کا تحیز اس محل کے تحیز کے تابع ہوتا ہے جو اسے بر قرار رکھتا ہے اور موضوع میں وجودِ عرض کا مطلب یہ ہے کہ عرض کا فی نفسہ وجود ہی عرض کا وجود فی الموضوع ہے۔ اسی لیے تو عرض کا انتقال موضوع سے محال ہے بر خلاف حیز میں جسم کے وجود کے، کیوں کہ فی نفسہ جسم کا وجود اور ہے اور جسم کا حیز میں وجود اور ہے۔ اسی لیے تو جسم حیز سے منتقل ہوتا ہے۔ اور عند الفلاسفہ قیامِ شئ بذاتہ کا مطلب اس کا اس محل سے مستغنی ہونا ہے، جو محل اس کو قائم رکھتا ہے اور شئ کا دوسری شئ کے ساتھ قائم ہونے کا مطلب یہ ہے کہ شئ کا دوسری شئ کے ساتھ اس طرح اختصاص ہو جائے کہ اول صفت اور ثانی موصوف ہو جائے، خواہ وہ متحیز ہو جیسا کہ سوادِ جسم میں ہے یا متحیز نہ ہو جیسا کہ صفات باری تعالیٰ اور مجردات میں ہے۔

تشریح

إذ هو أي العالم: -اس عبارت سے مصنف نے حدوثِ عالم کی دلیل کی جانب اشارہ کیا ہے۔ فرماتے ہیں کہ عالم دو قسموں اعیان اور اعراض میں منحصر ہے، اس لیے کہ جو واجب تعالیٰ کے ماسوا ہے، یعنی ممکن یا تو بذاتہ قائم ہو گا یا بذاتہ قائم نہیں ہو گا۔ اگر بذاتہ قائم ہے تو وہ عین ہے اور اگر بذاتہ قائم نہیں ہے تو وہ عرض ہے اور ان دونوں میں سے ہر ایک حادث ہیں، لہٰذا عالم بھی حادث ہے، گویا کہ یہ عبارت حدوثِ عالم کی دلیل پر مشتمل ہے، جس میں العالم أعيان و أعراض دلیل کا پہلا مقدمہ ہے جو صغریٰ ہے اور كل منهما حادث یہ دلیل کا دوسرا مقدمہ ہے جو قیاس کا کبریٰ ہے۔ ان دونوں مقدموں کی ترتیب سے حدوثِ عالم کا اثبات ہوتا ہے جو مطلوب ہے۔

شارح فرماتے ہیں کہ مصنف نے اس دلیل کو صراحت کے ساتھ نہیں ذکر کیا ہے، تاہم قیاس کے صغریٰ "العالم اعیان و اعراض" سے حدوث عالم کی دلیل کی طرف اشارہ ضرور کر دیا ہے۔ شارح عدم ذکر دلیل کی وجہ یہ بتاتے ہیں کہ حدوث عالم کی دلیل بیانِ مسائل پر موقوف ہونے کی بنا پر تفصیل طلب ہے، جب کہ یہ ایک مختصر متن ہے، اس لیے انھوں نے تفصیلاً دلیل نہ ذکر کرنے کو ہی بہتر سمجھا۔

اس وضاحت کے بعد۔ اب ہم عین اور عرض کی تعریف بیان کریں گے اور ان میں باہم فرق کیا ہے، اس کی بھی وضاحت

کریں گے۔ لیکن اس سے پہلے ہم آپ پر یہ واضح کرتے ہوئے چلیں کہ عند المتکلمین موضوع اور محل اسی طرح عرض اور حال کا مفہوم ایک ہے، ان میں باہم کوئی فرق نہیں ہے، تاہم فلاسفہ کے نزدیک ان میں فرق ہے، ان کے نزدیک موضوع اور محل میں عام اخص مطلق کی نسبت ہے جس میں موضوع خاص ہے اور محل عام ہے یعنی ہر موضوع محل ہوگا، لیکن ہر محل موضوع ہو ضروری نہیں ہے۔ موضوع اس محل کو کہتے ہیں جس کا وجود حال کے وجود کے بغیر ممکن ہو جیسے کہ جسم ہے جو لونیت کے بغیر پایا جاتا ہے، جب کہ محل کا وجود حال کے بغیر ممکن ہی نہیں ہوتا، جیسے کہ ہیولیٰ ہے جو صورتِ جسمیہ کے بغیر نہیں پایا جاسکتا ہے، لہٰذا ہر موضوع پر محل صادق ہوگا، لیکن اس کے برعکس نہیں ہے جیسے کہ ہیولیٰ جس پر محل تو صادق ہے لیکن موضوع نہیں صادق ہے اور جیسے جسم ہے کہ اس پر موضوع بھی صادق ہے اور محل بھی صادق ہے لیکن جسم ایسا محل ہے جو حال سے مستغنی ہوسکتا ہے، یعنی حال کے بغیر پایا جاسکتا ہے۔ اس کو آپ یوں بھی سمجھ سکتے ہیں کہ محل اس موصوف کو کہتے ہیں جس کے وجود کے بغیر صفت یا صفت کے تشخص کا وجود بالذات محال ہو، جیسے کہ ہیولیٰ کے وجود کے بغیر صورت جسمیہ اور اس کا تشخص وتعین محال ہے جب کہ موضوع میں ایسا نہیں ہے۔

اتنا سمجھنے کے بعد اب یہ جاننا چاہیے کہ عین وہ ممکن ہے جو قائم بذاتہ ہو، قیام بذاتہ کا مطلب کیا ہے، اس میں بھی فلاسفہ اور متکلمین کا اختلاف ہے۔ عند المتکلمین ممکن کے قائم بذاتہ کا مطلب یہ ہے کہ وہ متحیز بنفسہٖ ہو یعنی وہ بغیر کسی واسطے کے اشارۂ حسیہ کے قابل ہو، جیسے هٰذا في المكان، هذا في جهة اليسار. مثلاً زید اگر کہیں بیٹھا ہے تو اس کی طرف ہذا سے بغیر کسی واسطے کے اشارہ کیا جاسکتا ہے، یعنی ایسا نہیں ہے کہ یہ اشارہ کسی اور طرف ہوگا، پھر اس کی تبعیت میں زید کی طرف اشارہ ہوگا، جیسا کہ واسطہ فی العروض میں ہوتا ہے کہ وصفِ حرکت سے کشتی بالذات متصف ہوتی ہے، پھر اس کی تبعیت میں جو کشتی پر بیٹھا ہوتا ہے، وہ بھی حرکت سے متصف ہوجاتا ہے۔ یہاں ایسا نہیں ہے، آپ انگلی سے زید کی طرف بغیر کسی واسطے کے اشارہ کرسکتے ہیں اور بتاسکتے ہیں کہ یہ زید ہے۔

اور عند المتکلمین عرض وہ ممکن ہے جس کا تحیز اس جوہر کے تحیز کے تابع ہو، جو اس کا موضوع اور محل ہے، یعنی جو محل کہ عرض کو قائم رکھتا ہے اور عرض کے تحیز کے موضوع کے تحیز کے تابع ہونے کا مطلب یہ ہے کہ بذاتہ اس کی طرف اشارۂ حسیہ ممکن نہ ہو، جیسے کہ دودھ کی سفیدی کی طرف اشارہ بغیر دودھ کی طرف اشارہ کے ممکن نہیں ہے۔ اور عرض کے موضوع میں پائے جانے کا مطلب یہ ہے کہ عرض کا فی نفسہٖ وجود ہی عرض کا وجود فی الموضوع ہے، یعنی اشارۂ حسیہ میں دونوں کے مابین کوئی تمایز نہیں پایا جاتا، یہی وجہ ہے کہ عرض کا انتقال ایک موضوع سے دوسرے موضوع کی طرف محال ہوتا ہے۔ اگر آپ یہ چاہیں کہ دودھ تو خود نوش کر لیں لیکن اس کی سفیدی دوسرے کے حلق میں چلی جائے، یہ ممکن نہیں ہے۔ اور اگر دودھ فروش سے کہیں کہ میں دودھ کی سفیدی تو تم سے خریدوں گا، لیکن دودھ تم سے نہیں لوں گا، تو وہ آپ کو آگرہ یا رانچی جانے کی صلاح دے گا۔

برخلاف حیز اور مکان میں جسم کے وجود کے، کیوں کہ جسم کا فی نفسہٖ وجود اور چیز ہے اور جسم کا حیز اور مکان میں پایا جانا اور چیز ہے۔ ایسا نہیں ہے کہ جب آپ درس گاہ میں پڑھنے جاتے ہیں، تو وہ جگہ بھی آپ کے ساتھ پڑھنے جاتی ہو جہاں آپ رہتے ہیں۔ معلوم ہوا کہ وجودِ عرض فی الموضوع اور ہے اور وجودِ جسم فی الموضوع اور ہے اول میں انتقال ممکن نہیں ہے، جب کہ ثانی میں انتقال کا وقوع ہے۔

اور عند الفلاسفہ قیام شئ بذاتہ کا مطلب یہ ہے کہ قائم اس محل سے مستغنی ہوسکتا ہے، جو محل کہ اسے قائم رکھتا ہے، یعنی

قائم اپنے تقوم میں ماقام بہ کا محتاج نہ ہو، فلاسفہ نے عین کی جو تعریف کی ہے، یہ صورتِ جسمیہ کو بھی شامل ہے، اس لیے کہ صورتِ جسمیہ اپنے تشکل میں ہیولیٰ کی محتاج ہوتی ہے، لیکن اپنے تقوم میں ہیولیٰ کی محتاج نہیں ہوتی۔ اسی طرح یہ تعریف واجب تعالیٰ، مجردات اور اجسام کو بھی شامل ہے، جب کہ متکلّمین کی تعریف صرف جواہر فردہ اور اجسام کو شامل ہے اور اس میں کوئی حرج اس وجہ سے نہیں ہے کہ متکلّمین کا مقصد اس عین کی تعریف کرنا ہے، جو ممکن ہو، یعنی ان کی تعریف صرف جوہرِ فرد اور جسم کے قیام بذاتہٖ میں منحصر ہے۔

اور عند الفلاسفہ قیام شئ بالغیر کا مطلب یہ ہے کہ شئ اول کا شئ ثانی کے ساتھ اس طرح اختصاص ہو جائے کہ شئ اول شئ ثانی کی صفت بن جائے۔ عام ازیں کہ شئ ثانی متحیز ہو، یعنی اس کی طرف اشارۂ حسیہ کیا جا سکے، جیسے کہ سواد جسم ہے یا متحیز نہ ہو، جیسے کہ صفات باری تعالیٰ یا مجردات ہیں، یعنی وہ جواہر جو مادے سے خالی ہیں اور اشارۂ حسیہ کے قابل نہیں ہیں۔ مثلاً ملائکہ اور نفوسِ ناطقہ۔

قیام بذاتہ اور عدمِ قیام بذاتہ کے مفہوم میں اختلاف کا سبب کیا ہے: فلاسفہ اور متکلّمین کے نزدیک قیام بذاتہ اور عدم قیام بذاتہ کے مفہوم میں اختلاف کا سبب یہ ہے کہ متکلّمین واجب تعالیٰ کو جوہر اور اس کی صفات کو عرض سے موسوم نہیں کرتے، یہ نہیں کہتے کہ واجب تعالیٰ جوہر ہے اور اس کی صفات اعراض ہیں بلکہ یہ سارے ممکنات کو جوہر فرد اور جسم یا جسم سے جن کا قیام ہوتا ہے ان میں منحصر مانتے ہیں اور جسم اور جوہر فرد کو متکلّمین عین کہتے ہیں اور ما قام بہٖ کو عرض کہتے ہیں، اس لیے انھوں نے ایسی تعریف کی جو صرف عین اور عرض کو شامل ہے، لیکن حکما واجب تعالیٰ کو جوہر اور اس کی صفات کو اعراض کہنے سے باز نہیں آتے اور ممکنات میں مجردات کو ثابت مانتے ہیں اس لیے انھوں نے ایسی تعریف کی جو سب کو شامل ہے۔

☆☆☆☆☆

❊ وهو أي ماله قيام بذاته من العالم إما مركب من جزئين فصاعداً، وهو الجسم، وعند البعض لا بد له من ثلثة أجزاء ليتحقق الأبعاد الثلثة، أعني الطول والعرض والعمق. وعند البعض من ثمانية أجزاء ليتحقق تقاطع الأبعاد الثلثة على زوايا قائمة. وليس هذا نزاعاً لفظياً راجعاً إلى الاصطلاح حتى يدفع بأن لكل أحد أن يصطلح على ما شاء، بل هو نزاع في أن المعنى الذي وضع لفظ الجسم بإزائه هل يكفي فيه التركيب من جزئين أم لا؟

ترجمہ: -اور وہ یعنی عالم میں سے جو بذاتہٖ قائم ہے یا تو دو جزیا دو سے زیادہ سے مرکب ہے اور وہی جسم ہے اور بعض کے نزدیک جسم کے لیے تین جز ضروری ہیں تاکہ ابعادِ ثلاثہ طول، عرض، عمق ثابت ہو سکیں اور بعض کے نزدیک جسم کی ترکیب آٹھ اجزا سے ہے تاکہ ابعادِ ثلاثہ کا تقاطع زاویہ قائمہ پر ہو سکے اور یہ لفظی نزاع نہیں ہے جو اصطلاح کی طرف راجع ہو کہ یہ کہہ کر بات ختم کر دی جائے کہ ہر ایک نے جو چاہا اصطلاح بنالی ہے، بلکہ یہ نزاع اس میں ہے کہ وہ معنیٰ جس کے مقابلے میں لفظ جسم وضع کیا گیا ہے، کیا اس میں دو جز سے ترکیب کافی ہے یا نہیں۔

تشریح

وهو أي ماله قيام: -ماقبل میں یہ بتایا گیا کہ عالم اعیان اور اعراض کے مجموعہ کا نام ہے اور اب اس عبارت سے اعیان کی تقسیم کی جا رہی ہے، فرماتے ہیں کہ وہ ممکن جو عالم کی قبیل سے ہے اور قائم بذاتہ ہے، یا تو وہ مرکب ہے یعنی اس کے لیے اجزاے

ترکیبی پائے جاتے ہیں تو وہ جسم ہے اور اگر مرکب نہیں ہے جیسے کہ جوہر ہے تو وہ جزء الذی لا یتجزیٰ ہے۔

بحث پیش کرنے سے پہلے ہم آپ پر یہ واضح کرتے چلیں کہ حکمائے متقدمین، متاخرین اور متکلمین نے جسم کی مختلف تعریفیں کی ہیں لیکن جسم کی ایسی تعریف جو تمام تعریفات کو جامع ہو، ممکن نہیں ہے۔ اور یہ بھی صحیح ہے کہ تمام تعریفات کا مرجع اور مآل ایک ہی ہے اور وہ مرجع و مآل جسم میں ترکیب کا پایا جانا ہے۔

جسم کی تعریفات میں اختلاف کی بنا پر جسم کے اجزائے ترکیبی میں بھی ان کے مابین اختلاف پایا جاتا ہے۔

بعض لوگوں نے جسم کی تعریف اس طرح کی ہے کہ جسم وہ جوہر ہے جو طول، عرض، عمق، تینوں جہتوں میں کسی واسطہ سے حقیقتاً تقسیم قبول کرے۔ بعض لوگوں نے یہ تعریف کی کہ جسم وہ جوہر ہے جو ابعادِ ثلاثہ متقاطعہ علیٰ زوایا قوائم کو قبول کرے، یعنی تینوں بعد زاویہ قائمہ پر ایک دوسرے کو کاٹ رہے ہوں۔ اور بعض نے یہ تعریف کی ہے کہ جسم وہ جوہر ہے جس میں ایسے ابعاد ثلاثہ فرض کیے جا سکیں جو ایک دوسرے کو زاویہ قائمہ پر کاٹ دینے والے ہوں۔ بعض نے یہ تعریف کی ہے کہ جسم وہ جوہر ہے جس میں کسی واسطے سے طول، عرض، عمق حقیقتاً مانے جا سکیں۔

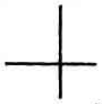
اسی طرح جسم کی عند الحکما اور بھی تعریفیں کی گئی ہیں، جو تقریباً ایک جیسی ہیں۔ متکلمین کے نزدیک جسم وہ جوہر ہے جو اجزائے لا یتجزیٰ سے مرکب ہو۔

اور اب کچھ مصطلحات سمجھیے تاکہ بحث سمجھنے میں دشواری نہ ہو:

بُعد: درازی اور پھیلاؤ کو کہتے ہیں۔

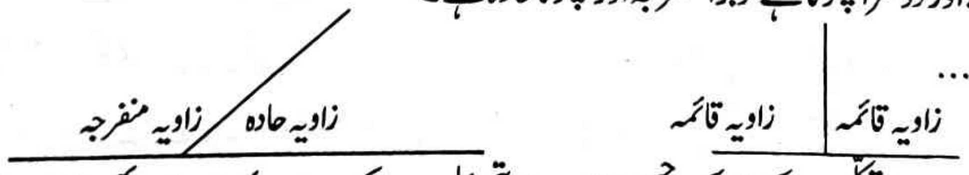
ابعاد ثلاثہ: لمبائی، چوڑائی، موٹائی کو ابعاد ثلثہ کہتے ہیں، جس میں طول ایک بعد ہے، عرض دوسرا بعد ہے اور عمق تیسرا۔ طول سب سے بڑا ہوتا ہے، پھر اس سے چھوٹا بُعد عرض کا ہے جو طول کو زاویہ قائمہ پر کاٹ دیتا ہے اور عمق اس سے بھی چھوٹا ہوتا ہے جو دونوں کو زاویہ قائمہ پر کاٹتا ہے۔

تقاطع ابعاد: ایک بعد کا دوسرے بُعد کو کاٹنا، جیسے ....



زاویہ قائمہ: ایک خط دوسرے خط کے درمیان کہیں سے ملتا ہے تو اس خط کے دونوں جانب میں ملتقیٰ کے پاس دو گوشے پیدا ہوتے ہیں جن میں سے ہر گوشے کا نام زاویہ ہے، اگر دونوں جانب میں دونوں گوشے برابر ہوں تو وہ زاویہ قائمہ ہیں اور اگر ایک گوشہ بڑا ہے اور دوسرا چھوٹا ہے تو بڑا منفرجہ اور چھوٹا حادّہ ہے۔

اسے نقشے سے سمجھیے...



أما مركب من جزئين: متکلمین کے نزدیک جسم اجزائے لایتجزیٰ سے مرکب ہے، پھر ان میں بھی جمہور اشاعرہ کا موقف یہ ہے کہ جسم کی ترکیب کے لیے دو جز کافی ہیں۔ جمہور اشاعرہ جسم اور جز کے درمیان واسطہ کے قائل نہیں ہیں، جب کہ بعض اشاعرہ کا قول یہ ہے کہ جسم کی ترکیب کے لیے کم از کم تین جز ضروری ہیں، تاکہ ابعادِ ثلاثہ متحقق ہو سکیں۔

واضح ہو کہ ابعادِ ثلاثہ کے پائے جانے کے لیے کم سے کم چار اجزا کا پایا جانا ضروری ہے، لیکن جزء ثالث من وجہ عرض اور من وجہ عمق کو بھی حاصل کرانے والا ہے۔ اس لیے یہ لوگ کہتے ہیں کہ جسم کی ترکیب کے لیے تین جز کافی ہیں، ہم اسے

ایک مثال سے آپ کے ذہن میں اتارنے کی کوشش کرتے ہیں، مثلاً کوئی سطح اگر ایسی ہو جو بالکل برابر ہو، جس میں اونچ نیچ نہ ہو، ایسی سطح پر ہم رائی کا ایک دانہ رکھتے ہیں، جسے ہم ایک جز فرض کرتے ہیں، پھر ہم اس دانے کے مقابل میں یعنی ٹھیک اس کے آگے ایک اور دانہ اس سے ملاکر رکھتے ہیں، جس سے خط جو طول ہے وہ حاصل ہوگا، پھر ہم رائی کا تیسرا دانہ دونوں رکھے ہوئے دانوں میں ایک سے ملاکر اس کے دائیں یا بائیں طرف رکھتے ہیں تو دونوں دانوں سے مل کر جو خط بنا ہے اس کے ایک جانب عرض کا تحقق ہو جائے گا اور اگر اسی تیسرے دانے کو خط بنانے والے دونوں دانوں میں سے کسی ایک کے اوپر رکھتے ہیں تو عمق پیدا ہو جائے گا۔ لہٰذا رائی کا تیسرا دانہ عرض کا بھی موجب ہے اور عمق کا بھی موجب ہے، اس لیے یہ لوگ کہتے ہیں کہ جسم کی ترکیب کے لیے تین جز کافی ہیں۔

ابوعلی جبائی کا موقف یہ ہے کہ جسم کی ترکیب کے لیے آٹھ جز ضروری ہیں، تاکہ ابعادِ ثلاثہ کا زاویہ قائمہ پر تقاطع ہو سکے۔

جبائی کے قول کا منشا یہ ہے کہ آٹھ اجزا سے کم میں ابعاد ثلاثہ کا زاویہ قائمہ پر تقاطع ممکن نہیں ہے، اس لیے کہ چار اجزا سے صرف طول اور عرض کا تحقق اور ان کا ایک دوسرے سے تقاطع متحقق ہوگا، لیکن عمق کا نہ تو تحقق ہی ہوگا اور نہ ہی اس سے بعدین کا تقاطع ہی ہو پائے گا۔ اسی طرح بُعدین سے عمق کا بھی تقاطع نہیں ہو پائے گا۔ ظاہر ہے کہ جب چار اجزا سے عمق ہی متحقق نہیں ہوگا تو تقاطعِ ابعاد علیٰ زاویہ قائمہ کا تحقق کیسے ہوگا۔ اس لیے ابوعلی جبائی نے کہا ہے کہ ابعاد ثلاثہ کے زاویہ قائمہ پر تقاطع کے لیے ضروری ہے کہ اس کی ترکیب آٹھ اجزا سے ہو اور اس لیے بھی اس نے یہ موقف اختیار کیا ہے کہ اس کے نزدیک جسم کے لیے دو سطح جوہری کا پایا جانا ضروری ہے۔ لہٰذا کم از کم جسم کی ترکیب کے لیے آٹھ جز ضروری ہیں، مثلاً ہم سطح حقیقی پر رائی کا ایک دانہ رکھتے ہیں جسے ہم ایک جز فرض کرتے ہیں، پھر ٹھیک اس کے آگے قدرے فاصلے پر یا متّصل ہی ایک دوسرا دانہ رکھتے ہیں۔ اگر فاصلے پر رکھیں گے تو ایک خطِ جوہری سے دونوں کو ملا دیں گے، جس سے ایک بُعد طول کا تحقق ہوگا۔ پھر دوسرے والے دانے کے دائیں جانب قدرے فاصلے پر ایک تیسرا دانہ رکھتے ہیں اور اسے ایک خطِ جوہری سے دوسرے سے ملا دیں گے، اسی طرح پہلے والے دانے کے بھی دائیں طرف اسی مناسبت سے ایک چوتھا دانہ جسے جز فرض کیا گیا ہے رکھیں گے اور اسے پہلے والے سے ایک خطِ جوہری سے ملا دیں گے، اور تیسرے کو چوتھے سے بھی ایک خطِ مستقیم سے ملا دیں گے تو عرض کا بھی تحقق ہوگا اور یہ بُعد یعنی عرض طول کا زاویہ قائمہ پر اور طول کا بُعد عرض کا زاویہ قائمہ پر تقاطع کرے گا، لیکن عمق جو سب سے چھوٹا بُعد ہے، ابھی اس کا تحقق نہیں ہو پایا ہے۔ لہٰذا اس کے تحقق کے لیے ان چاروں جزؤں کے اوپر بھی اسی قیاس پر ایک ایک جز رکھتے چلے جائیں گے اور انھیں خطوط سے ملاتے جائیں گے تو اب عمق کا بھی تحقق ہو جائے گا اور ہر بعد کا دوسرے بعد سے زاویہ قائمہ پر تقاطع بھی ہو جائے گا۔

مثلاً ایک گودریج کی الماری کو اپنے سامنے کھڑی کریں، پھر اپنی نگاہ نیچے سے اوپر لے جائیں تو آپ کو طول کا بُعد دکھائی دے گا، جو سب سے بڑا ہوتا ہے اور یہ عرض کا تقاطع بھی کر رہا ہے۔ اسی طرح اب الماری کے بائیں سے دائیں طرف نگاہ لے جائیں تو یہ عرض کا بعد ہے جو طول سے چھوٹا اور طول کا تقاطع بھی کر رہا ہے۔ پھر آپ الماری کو کھولیں اور اندرونی حصے پر سامنے سے آخر تک نگاہ لے جائیں تو عمق کا بعد دکھائی دے گا، جو طول اور عرض کا تقاطع کر رہا ہے اور طول اور عرض اس کا تقاطع کر رہے ہیں اور یہ تقاطع زاویۂ قائمہ پر بھی ہو رہا ہے، اور الماری کے اوپر والے چاروں گوشوں کو آپ چار جز فرض کر

لیں اور بالکل نیچے والے چاروں گوشوں کو بھی آپ چار جز فرض کرلیں اس طرح الماری جو ایک جسم ہے، اس میں آٹھ اجزا پائے گئے اور ابعاد ثلاثہ کا زاویہ قائمہ پر تقاطع بھی پایا گیا۔

ولیس هذا نزاعاً لفظیاً: -اس عبارت سے شارح فرماتے ہیں کہ جسم کے اجزاے ترکیبی میں جو یہ نزاع ہے یہ نزاعِ لفظی نہیں ہے جو اصطلاح کی طرف راجع ہو کہ جس کی سمجھ میں جو آیا اس نے اصطلاح بنالی ہے۔

نزاعِ لفظی: کسی لفظ کے مختلف معانی ہوں، الگ الگ معنوں کے اعتبار سے لفظ پر مختلف حکم لگانا۔

صاحبِ مواقف نے یہ کہا ہے کہ یہ نزاع لفظی ہے، جس نے یہ دیکھا کہ جسم میں مطلق ترکیب کافی ہے اس نے یہ حکم لگایا کہ جسم دو جزوں سے مرکب ہے اور جس نے یہ دیکھا کہ جسم میں ابعادِ ثلاثہ کا پایا جانا ضروری ہے، اس نے یہ حکم لگایا کہ جسم کی ترکیب کے لیے تین جز ضروری ہیں اور جس نے اس پر نظر کی کہ جسم میں صرف ابعادِ ثلاثہ ہی کافی نہیں ہیں بلکہ ان کا زاویہ قائمہ پر تقاطع بھی ضروری ہے، اس نے یہ حکم لگایا کہ جسم کی ترکیب کے لیے آٹھ اجزا کا پایا جانا ضروری ہے۔

شارح فرماتے ہیں کہ یہ لفظی نزاع نہیں ہے، بلکہ یہ حقیقی نزاع ہے اور نزاع اس میں ہے کہ لفظ جسم جس معنٰی کے مقابل میں وضع کیا گیا ہے، یعنی لفظ جسم کا جو معنی موضوع لہ ہے، کیا اس میں صرف دو جزوں سے ترکیب کافی ہے یا تین یا آٹھ اجزا کا پایا جانا ضروری ہے، یا جسم کی ترکیب کے لیے کم از کم چھ اجزا کا پایا جانا ضروری ہے جیسا کہ یہ ابو الہزیل علاف معتزلی کا موقف ہے یا جسم کی ترکیب کے لیے چار جز کافی ہیں، جیسا کہ یہ صاحبِ مواقف کا موقف ہے۔ یا جسم غیر متناہی اجزا سے مرکب ہے،، جو جسم میں بالفعل موجود ہوتے ہیں، جیسا کہ یہ نظام معتزلی کا قول ہے۔

بعض لوگوں نے شارح اور صاحبِ مواقف کے کلام میں تطبیق دی ہے اور تعارض کو یہ کہہ کر ختم کیا ہے کہ نزاعِ لفظی کی دو صورت ہے۔ ایک تو یہ کہ وہ اصطلاح کی طرف راجع ہو جیسے کہ نحاۃ اور مناطقہ نے کلمہ کی تعریف میں اصطلاحی نزاع کیا ہے۔ نحوی کہتے ہیں کہ کلمہ وہ لفظ ہے جو معنیٰ مفرد کے لیے موضوع ہو جب کہ مناطقہ کہتے ہیں کہ کلمہ وہ لفظ ہے جو مقترن باحد الازمنة الثلاثة ہو۔ اور نزاعِ لفظی کی دوسری صورت یہ ہے کہ وہ عرف اور لغت کی طرف راجع ہو، صاحبِ مواقف اور شارح کے قول میں تعارض اس وجہ سے نہیں ہے کہ صاحبِ مواقف نے نزاع بالمعنیٰ الثانی کو ثابت کیا ہے اور شارح نے نزاع بالمعنیٰ الاول کی نفی کی ہے۔ یعنی صاحبِ مواقف نے جس نزاع کو ثابت مانا ہے اس کی شارح نے نفی نہیں کی ہے اور شارح نے جس کی نفی کی ہے صاحبِ مواقف نے اسے ثابت نہیں مانا ہے۔

☆☆☆☆☆

❊ **احتج الأولون: بأنه يقال لأحد الجسمين إذا زيد عليه جزء واحد أنه أجسم من الآخر، فلو لا أن مجرد التركيب كاف في الجسمية لما صار بمجرد زيادة الجزء أزيد في الجسمية، وفيه نظر، لأنه أفعل من الجسامة بمعنى الضخامة وعظم المقدار، يقال: جسم الشيء أي عظم فهو جسيم وجسام بالضم، والكلام في الجسم الذي هو اسم لا صفة.**

ترجمہ: -اشاعرہ نے اپنے موقف پر اس طرح استدلال کیا ہے کہ دو جسموں میں سے کسی ایک پر جب کوئی ایک جز زیادہ کر دیا جائے تو یہ کہا جاتا ہے کہ وہ دوسرے سے اجسم ہے، تو اگر محض ترکیب جسمیت کے لیے کافی نہ ہوتی تو محض ایک

جز کی زیادتی سے وہ جسمیت میں ازید نہ ہوتا اور اس میں نظر ہے اس لیے کہ اجسم جسامت سے مشتق ہے جو کہ حجم اور مقدار کے بڑھ جانے کے معنیٰ میں ہے۔ بولا جاتا ہے جسم الشيء یعنی شئ کا حجم بڑھ گیا، لہٰذا اجسم، جسیم یا جسام کے معنیٰ میں ہے۔ حالاں کہ یہاں بحث اس جسم میں ہے جو اسم ہے صفت نہیں ہے۔

تشریح

احتج الأولون: -اس عبارت سے شارح نے اشاعرہ کی دلیل ذکر کی ہے، اشاعرہ اپنے موقف پر یہ دلیل لاتے ہیں کہ دو جسم جو متساویۃ الاجزا ہوں، یعنی دونوں میں اجزا بالکل برابر ہوں۔ جب ہم ایسے اجسام میں سے کسی ایک پر ایک جز بڑھا دیں تو جسم مزید علیہ کو اجسم کہا جاتا ہے، یعنی یہ کہ وہ جسمیت میں بڑھ گیا اور زیادتی ایک ایسا وصف ہے جو مزید علیہ کے تحقق اور اس کی تمامیت کے بعد ہی پایا جاسکتا ہے، خواہ مزید علیہ میں مطلق ترکیب ہو یا وہ چند اجزا سے مرکب ہو، لہٰذا معلوم ہوا کہ جسم کے تحقق کے لیے مطلق ترکیب کافی ہے، اس لیے کہ جسمیت کے تحقق اور تمامیت کے لیے اگر مطلق ترکیب کافی نہ ہوتی تو محض ایک جز کی زیادتی سے وہ جسمیت میں ازید نہیں ہوتا۔

وفيه نظر: -اس عبارت سے شارح اشاعرہ کے استدلال کو رد کرتے ہیں، فرماتے ہیں کہ اشاعرہ کو غلط فہمی ہوگئی ہے، اجسم جسم سے مشتق ہی نہیں ہے، بلکہ یہ جسامت سے مشتق ہے، جو فربہی، موٹاپا یا ڈیل ڈول کے معنیٰ میں مستعمل ہے۔ جب کسی کا حجم بڑھ جاتا ہے تو بولا جاتا ہے کہ وہ جسیم ہے، لہٰذا اجسم صیغۂ صفت ہے، جو عظیم کے معنیٰ میں ہے جب کہ یہاں پر بحث اس جسم میں ہے جو جوہرِ مرکب کا اسم ہے صفت نہیں ہے۔ لہٰذا یہ قیاس قیاس مع الفارق ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ جب ہم یہ بولتے ہیں "هذا أجسم من الآخر" تو اس کا مفہوم "ازيد في الجسمية" ہے یا "ازيد في الجسامة" اگر "ازيد في الجسمية" ہے، جیساکہ اشاعرہ کی یہی مراد ہے تو ان کا استدلال تام ہے اور اگر "ازيد في الجسامة" ہے جیساکہ شارح کہہ رہے ہیں تو اشاعرہ کا استدلال فاسد ہے۔

☆☆☆☆☆

❊ **أو غير مركب كالجوهر يعني العين الذي لا يقبل الانقسام لا فعلاً ولا وهماً ولا فرضاً. وهو الجزء الذي لا يتجزى ولم يقل: وهو الجوهر، احترازاً عن ورود المنع، بأن ما لا يتركب لا ينحصر عقلاً في الجوهر بمعنى الجزء الذي لا يتجزى، بل لا بد من إبطال الهيولى والصورة والعقول والنفوس المجردة ليتم ذلك. وعند الفلاسفة لا وجود للجوهر الفرد، أعني الجزء الذي لا يتجزى، وتركب الجسم إنما هو من الهيولى والصورة.**

ترجمہ: -یا وہ ممکن جو قائم بذاتہٖ ہے مرکب نہیں ہوگا، جیسے جوہر، یعنی وہ عین جو تقسیم کو کسی طرح قبول نہ کرے، نہ فعلاً نہ وہماً، نہ فرضاً، اور یہ جزء الذی لا یتجزیٰ ہے۔ وهو الجوهر نہیں کہا، تاکہ یہ اعتراض وارد نہ ہو کہ وہ عین جو مرکب نہ ہو جوہر بمعنیٰ جزء الذی لا یتجزیٰ میں ہی منحصر نہیں ہے۔ انحصار کے لیے ہیولیٰ، صورتِ جسمیہ، عقول اور نفوس مجردہ کا ابطال ضروری ہے اور عند الفلاسفہ جوہر فرد یعنی جزء الذی لا یتجزیٰ کا کوئی وجود نہیں ہے، اور جسم ہیولیٰ اور صورت جسمیہ سے مرکب ہے

تشریح

أو غير مركب كالجوهر: -ماقبل میں یہ بتایا گیا ہے کہ وہ ممکن جو قائم بذاتہٖ ہو وہ مرکب ہو تو اسے جسم کہتے ہیں اور

اگر وہ مرکب نہ ہو تو اسے جزء الذی لا یتجزیٰ کہتے ہیں۔ یہاں پر شارح قسم ثانی کی وضاحت کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ عین اگر مرکب نہیں ہے، جیسے کہ جوہر، یعنی وہ عین جو کسی بھی طرح تقسیم کو قبول نہ کرے نہ فعلی، نہ وہمی، نہ فرضی تو وہ جزء الذی لا یتجزیٰ ہے۔

واضح ہو کہ یہ بعض متکلّمین کی اصطلاح پر مبنی ہے یعنی بعض متکلّمین وہ ممکن جو قائم بذاتہٖ ہو، اگر وہ مرکب ہے تو اسے جسم کہتے ہیں، اور اگر مرکب نہیں ہے تو اسے جوہر کہتے ہیں۔ لیکن حکمت اور علمِ کلام کی کتابوں، میں یہی شائع ہے کہ وہ ممکن جو قائم بنفسہٖ ہو اسے جوہر کہتے ہیں، خواہ وہ جسم ہو یا جزء الذی لا یتجزیٰ اور اکثر متکلّمین قسم ثانی کو مطلق جوہر کے بجائے جوہر فرد سے موسوم کرتے ہیں۔ بعض حاشیہ نگاروں نے کہا ہے کہ یہاں پر جوہر سے جوہرِ فرد مراد لیا گیا ہے۔ "وعندی انه مطلق اذ لم یقم دلیل قوی علیٰ ابطال المجردات" (نبراس)

جوہر فرد: وہ جوہر ہے جو کسی بھی طرح تقسیم کو قبول نہ کرے، نہ وہماً، نہ فعلاً، نہ فرضاً۔ متکلّمین عام طور پر جوہر فرد کو جزء الذی لا یتجزیٰ کہتے ہیں۔

ولم یقل: وهو الجوهر:- اس عبارت سے شارح یہ بتا رہے ہیں کہ جیسے ماقبل میں مصنف نے کہا تھا "أما مرکب وهو الجسم" تو اسی طرح یہاں پر کالجوھر کے بجائے "وھو الجوھر" کیوں نہیں کہا۔ شارح اس کی وجہ یہ بتا رہے ہیں کہ اگر مصنف وھو الجوھر کہتے تو لازم آتا کہ عین غیر مرکب جزء الذی لا یتجزیٰ میں منحصر ہو جائے، حالاں کہ عند الحکما ہیولیٰ، صورتِ جسمیہ، عقول عشرہ اور نفوس مجردہ بھی عین غیر مرکب ہیں، لہٰذا "وھو الجوھر" کہنے کی صورت میں مصنف پر لازم ہوتا کہ وہ پہلے دلائل سے ان کے وجود کا انکار کریں تاکہ عین غیر مرکب کا جوہر فرد میں حصر صحیح ہو سکے، اس سے بچنے کے لیے مصنف نے وھو الجوھر کے بجائے کالجوھر کہا۔

ہیولیٰ: کہا گیا ہے کہ ہیولیٰ، هیئة الاولیٰ سے مشتق ہے۔ عرفِ عام میں ہیولیٰ اسے کہتے ہیں جس سے شیٔ بنتی ہے، جیسے لکڑی سے تخت بنتا ہے، تو لکڑی تخت کے لیے ہیولیٰ ہے۔ مٹی سے اینٹ بنتی ہے تو مٹی اینٹ کے لیے ہیولیٰ ہے۔ علیٰ هذا القیاس. پھر حکما نے اسے مخصوص جوہر کے لیے نقل کیا ہے، حالاں کہ صحیح یہ ہے کہ ہیولیٰ ھَیل بالفتح سے مشتق ہے، جو تفریق کے معنیٰ میں ہے، اس لیے کہ صبور کے وزن پر ھیول آتا ہے، جو ان ذرات کے معنیٰ میں ہے جو زمین پر بکھرے ہوتے ہیں، اسی لیے بعض لوگوں نے کہا ہے کہ ہیولیٰ جسم میں پائے جانے والے ذرات کا نام ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ اتصال وانفصال کو قبول کرنے والی حیواناتی، نباتاتی، جماداتی وغیرہ صورتوں کو قبول کرنے والی جو چیز جسم میں ہے اس کا نام بالاتفاق ہیولیٰ ہے۔

صورتِ جسمیہ: وہ جوہر ہے جو جسم کی تمام جہات یعنی طول، عرض، عمق میں پھیلا ہوا ہے۔

عقول: عند الحکما عقول سے وہ دس فرشتے مراد ہیں جو یکے بعد دیگرے پیدا کیے گئے ہیں۔ (۱)

نفوس مجردہ: عرفِ عام اور شرع میں نفس روح کو کہتے ہیں، عند الحکما روح بھی مجرد عن المادہ ہے۔ ماقبل میں روح کے

(۱)- حکما کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے پہلے ایک فرشتہ پیدا کیا جسے عقل اول کہتے ہیں، پھر اس فرشتے نے اللہ کے حکم سے ایک دوسرا فرشتہ اور پہلا آسمان پیدا کیا، پھر اس دوسرے فرشتے نے ایک تیسرا فرشتہ اور دوسرا آسمان پھر اس تیسرے فرشتے نے ایک چوتھا فرشتہ اور تیسرا آسمان پیدا کیا علیٰ ہذا القیاس یہ سلسلہ دس پر ختم ہوا۔ انھیں دس فرشتوں کو حکما عقولِ عشرہ کہتے ہیں جو نظامِ کائنات چلا رہے ہیں۔ عند الشرع یہ باطل ہے۔

متعلق صراحت کی جاچکی ہے۔

عند الفلاسفة لا وجود لجوهر الفرد:- فلاسفہ کے نزدیک جوہر فرد یعنی جزء الذی لا یتجزیٰ کا کوئی وجود نہیں ہے، یہ باطل اور ممتنع بالذات ہے اور جسم کی ترکیب ہیولیٰ اور صورتِ جسمیہ سے ہے جب کہ متکلمین کے نزدیک جوہر فرد یعنی جزء الذی لا یتجزیٰ متحقق ہے اور جسم اجزاے لا یتجزیٰ سے ہی مرکب ہے۔

☆☆☆☆☆

❊ وأقوى أدلة إثبات الجزء أنه لو وضعت كرة حقيقية على سطح حقيقي لم تماسه إلا بجزء غير منقسم، إذ لو ماسته بجزئين لكان فيها خط بالفعل، فلم تكن كرة حقيقية وأشهرها عند المشايخ وجهان: الأول: أنه لو كان كل عين منقسماً لا إلى نهاية لم تكن الخردلة أصغر من الجبل، لأن كلاً منهما غير متناهي الأجزاء، والعظم والصغر إنما هو بكثرة الأجزاء وقلتها، وذلك إنما يتصور في المتناهي.

ترجمہ:- اور جزء الذی لا یتجزیٰ کے اثبات کی سب سے قوی دلیل یہ ہے کہ اگر کرۂ حقیقی کو سطح حقیقی پر رکھا جائے تو سطح حقیقی سے کرۂ حقیقی کا وہی جز مماس ہوگا جو غیر منقسم ہے، اس لیے کہ کرہ اگر سطح سے اپنے دو جزوں سے مماس ہوگا تو کرہ میں بالفعل خط کا تحقق ہوگا۔ پھر کرہ کرۂ حقیقی نہیں ہوگا۔

اور مشائخ کے نزدیک جزء الذی لا یتجزیٰ کے اثبات کی دو مشہور دلیلیں ہیں۔ پہلی مشہور دلیل یہ ہے کہ اگر ہر عین غیر متناہی تقسیم کی طرف منقسم ہو تو رائی کا دانہ پہاڑ سے چھوٹا نہیں ہوگا، کیوں کہ اس صورت میں ہر ایک غیر متناہیۃ الاجزا ہوں گے اور بڑا، چھوٹا ہونا اجزا کی قلت اور کثرت سے ہے اور یہ متناہی میں ہی متصور ہے۔

تشریح

جزء الذی لا یتجزیٰ کے اثبات پر یہاں سے تین دلیلیں دی جارہی ہیں جن میں ایک قوی تر دلیل ہے اور مشائخ کی دو مشہور دلیلیں ہیں۔ دلیل سے پہلے کچھ مصطلحات ذہن نشین کرلینا چاہیے۔

کرۂ حقیقی: لغت میں گیند اور ہر گول چیز کو کرہ کہتے ہیں اور اصطلاح میں کرۂ حقیقی وہ جسم مستدیر ہے جس کے مرکز یعنی وسط سے منطقہ یعنی دائرہ کی طرف نکلے ہوئے تمام خطوط برابر ہوں۔

کرۂ حقیقی کے کچھ لوازمات بھی ہیں:

(۱) کرۂ حقیقی میں صرف ایک سطح ہوتی ہے (۲) کرۂ حقیقی میں کوئی خط بالفعل نہیں ہوتا (۳) اس کی سطح میں کوئی خطِ مستقیم نہیں ہوتا (۴) کرۂ حقیقی کی کوئی نہایت نہیں ہوتی (۵) کرہ متناسبۃ الاجزا ہوتا ہے۔

منطقہ: وہ فرضی خط جو زمین یا کرہ کے چاروں طرف کھینچا ہوا ہے۔ دائرہ، حلقہ۔

سطح حقیقی: اس مقدار کو کہتے ہیں جو صرف طول اور عرض میں تقسیم کے قابل ہو، عمق میں نہیں، یہاں پر سطح حقیقی سے سطح مستوی مراد ہے۔ سطح حقیقی میں ہر چہار جانب سے خط مستقیم کا تحقق ہوتا ہے۔ آسان لفظوں میں آپ یوں سمجھیں کہ سطح حقیقی وہ سطح ہوتی ہے جس میں اونچ نیچ نہیں ہوتا، سطح بالکل برابر ہوتی ہے۔

وأقوى أدلة إثبات الجزء:- اگر کرۂ حقیقی کو سطح حقیقی پر رکھا جائے تو سطح حقیقی سے کرۂ حقیقی کا وہی جز مماس ہوگا جو غیر

منقسم ہو، کیوں کہ اگر سطح سے وہ جز مماس ہوگا جو تقسیم کے قابل ہو تو کرہ میں خط کا تحقق ہو جائے گا کیوں کہ بغیر خط کے وہ تقسیم کے قابل نہیں ہوگا، پھر کرہ کرہ نہیں رہ جائے گا، اس لیے کہ کرہ میں خط بالفعل پایا ہی نہیں جاتا، حالاں کہ ہم نے اسے کرۂ حقیقی فرض کیا ہے۔ لہٰذا اجزاے غیر منقسم ہی سطح سے مماس ہوگا اور یہی جزء الذی لا یتجزیٰ ہے۔

مشائخ کی دلیلِ اول: جزء الذی لا یتجزیٰ کے اثبات میں مشائخ نے دو مشہور دلیلیں دی ہیں جن میں پہلی دلیل یہ ہے کہ اگر ہر عین تقسیم کے قابل ہو تو لازم آئے گا کہ رائی کا دانہ پہاڑ سے چھوٹا نہ ہو، اس لیے کہ رائی کا دانہ بھی غیر متناہی تقسیم قبول کر رہا ہے، اور پہاڑ بھی غیر متناہی تقسیم قبول کر رہا ہے، لہٰذا رائی کے دانے میں بھی غیر متناہی اجزا پائے گئے اور پہاڑ میں بھی غیر متناہی اجزا پائے جا رہے ہیں۔ لہٰذا اس اعتبار سے دونوں متناسبۃ الاجزا ہوئے اور وہ اجسام جو متناسبۃ الاجزا ہوتے ہیں وہ ایک دوسرے کے مساوی ہوتے ہیں۔ لہٰذا رائی کا دانہ اور پہاڑ دونوں برابر ہوئے۔ اور یہ نفس الامر اور مشاہدے کے خلاف ہے۔

☆☆☆☆☆

❊ والثاني: إن اجتماع أجزاء الجسم ليس لذاته، وإلا لما قبل الافتراق، فالله تعالىٰ قادر على أن يخلق فيه الإفتراق إلى الجزء الذى لا يتجزىٰ، لأن الجزء الذى تنازعنا فيه إن أمكن افتراقه لزمت قدرة الله تعالىٰ عليه دفعاً للعجز وإن لم يمكن ثبت المدعى.

ترجمہ: -اور دوسری دلیل یہ ہے کہ اجزاے جسم کا اجتماع لذاتہ نہیں ہے، ورنہ جسم افتراق کو قبول نہیں کرتا۔ لہٰذا اللہ تعالیٰ اس پر قادر ہے کہ جسم میں ایسے جز تک افتراق پیدا کر دے کہ پھر اس کی تقسیم نہ ہو سکے، کیوں کہ متنازع فیہ جز میں اگر افتراق ممکن ہوگا تو عجز ختم کرنے کے لیے اس پر اللہ تعالیٰ کی قدرت ضرور ہوگی اور اگر افتراق ممکن نہ ہو تو مطلوب ثابت ہے۔

تشریح

دلیل ثانی: یہاں سے شارح نے جزء الذی لا یتجزیٰ کو ثابت کرنے کے لیے مشائخ کی دوسری مشہور دلیل ذکر کی ہے۔

دلیل سے پہلے یہ جان لیں کہ شئ سے ذاتیاتِ شئ کا انفکاک ممکن نہیں ہے۔

یہ جان لینے کے بعد اب آپ دلیل سمجھیں۔ فرماتے ہیں کہ اجزائے جسم کا جسم میں اجتماع ذاتی نہیں ہے، کیوں کہ اگر ایسا ہوتا تو کوئی بھی جسم افتراق اور تقسیم کو قبول نہیں کرتا۔ حالاں کہ ہر جسم افتراق اور تقسیم کو قبول کرتا ہے اور جب ایسا ہے تو ذاتِ واجب تعالیٰ کو اس پر قدرت ہے کہ کسی جسم میں تقسیم در تقسیم کرتے ہوئے اس جز تک تقسیم کر دے کہ مزید پھر اس کی تقسیم نہ ہو سکے، اسی کا نام جزء الذی لا یتجزیٰ ہے۔ لہٰذا ہمارا مطلوب ثابت ہے۔ مطلوب اس لیے ثابت ہے کہ واجب تعالیٰ نے جس جسم کی تقسیم جزء الذی لا یتجزیٰ تک کر دی ہے، اگر اس جز میں پھر تقسیم ممکن ہوگی تو اللہ تعالیٰ اس میں تقسیم ضرور کر دے گا، کیوں کہ اگر نہیں کر پائے گا تو عجز لازم آئے گا، جو واجب تعالیٰ کے منافی ہے۔ لہٰذا اس کو قدرت ہوگی کہ اس کی تقسیم پھر اسی طرح کر دے اور یہ خلافِ مفروض ہے، کیوں کہ ہم نے مان لیا ہے کہ اس کی تقسیم جزء الذی لا یتجزیٰ تک ہو چکی ہے اور اگر خلافِ مفروض سے بچنے کے لیے مانا جائے کہ مزید اس جز میں اب تقسیم محال ہے تو یہی جزء الذی لا یتجزیٰ ہے۔ لہٰذا ہمارا دعویٰ ثابت ہے۔

☆☆☆☆☆

* والكل ضعيف: أما الأول فلأنه إنما يدل على ثبوت النقطة، وهو لا يستلزم ثبوت الجزء، لأن حلولها في المحل ليس حلول السرياني حتى يلزم من عدم إنقسامها عدم إنقسام المحل.

ترجمہ:-ساری دلیلیں کمزور ہیں، لیکن پہلی دلیل اس وجہ سے کم زور ہے کہ یہ نقطہ کے ثبوت پر دلالت کرتی ہے اور نقطہ کا ثبوت جز کے ثبوت کو مستلزم نہیں ہے، اس لیے کہ نقطہ کا محل میں حلول حلولِ سریانی نہیں ہے کہ نقطہ کے عدم انقسام سے محل کا عدم انقسام لازم آئے۔

تشریح

والكل ضعيف:-اس عبارت سے شارح فرماتے ہیں کہ جزء الذی لا یتجزیٰ کے اثبات کی جتنی دلیلیں دی گئی ہیں سب کمزور ہیں، پھر وجہِ ضعف کو بھی بیان کرتے ہیں۔ ہم پہلے اثباتِ جز کی پہلی دلیل کا خلاصہ پیش کرتے ہیں تاکہ وجہِ ضعف کے سمجھنے میں آسانی ہو۔

متکلمین کہتے ہیں کہ کرۂ حقیقی کا جو جز سطحِ حقیقی سے مماس ہوگا وہ جوہر فرد کا عین ہوگا یا غیر اگر عین ہے تو جوہرِ فرد ثابت ہے اور اگر غیر ہے مثلاً وہ نقطہ ہے تو ضروری ہے کہ اس کا محل، محلِ غیر منقسم ہو کیوں کہ محل کا انقسام حال کے انقسام کو مستلزم ہوتا ہے، جب کہ نقطہ کسی بھی جہت میں تقسیم قبول نہیں کرتا ہے، لہٰذا ضروری ہے کہ اس کا محل محلِ غیر منقسم ہو اور یہی جوہرِ فرد ہے۔

حکما کہتے ہیں کہ یہ استدلال فاسد ہے، وجہِ فساد سمجھنے سے پہلے یہ جان لیجیے کہ حلول کی دو قسمیں ہیں۔ سریانی اور طریانی۔

حلولِ سریانی: حال محل میں بتمامہ سرایت کر جائے، یہاں تک کہ ایک کی طرف اشارہ بعینہٖ دوسرے کی طرف اشارہ ہو، جیسے دودھ کی سفیدی۔ اس کی خصوصیت یہ ہے کہ اس میں محل کے انقسام سے حال بھی منقسم ہو جاتا ہے، جیسے دودھ کے دو جگہ رکھنے سے سفیدی بھی دو جگہ ہو جاتی ہے۔

حلولِ طریانی: حال محل میں بتمامہ نہ سرایت کرے، بلکہ حال محل کا ایک طرف ہو جیسے کہ سطح کا جسم میں حلول اور خط کا سطح میں حلول اور نقطہ کا خط میں حلول۔ اس کی خصوصیت یہ ہے کہ اس میں محل کے انقسام سے حال منقسم نہیں ہوتا، جیسے خط کی تقسیم سے نقطہ منقسم نہیں ہوتا۔

حکما کہتے ہیں کہ یہ ہم تسلیم کرتے ہیں کہ کرۂ حقیقی کا جو جز سطحِ حقیقی سے مماس ہوتا ہے وہ جز غیر منقسم ہوتا ہے، لیکن یہ ہم نہیں تسلیم کرتے کہ وہ جوہرِ فرد ہے، بلکہ ہم یہ کہتے ہیں کہ وہ نقطہ ہے جو ایک عرض ہے، اس لیے کہ اس کا جو محل ہے وہ خط ہے جو کہ عرض ہے تو ظاہر ہے کہ جب محل عرض ہے تو حال بھی عرض ہوگا، جب کہ جزء الذی لا یتجزیٰ جوہر ہے۔ اب رہ گیا سوال کہ محل کے انقسام سے حال کا انقسام ہوتا ہے تو ہم کہتے ہیں کہ بالکل ہوتا ہے، لیکن یہ حلول سریانی میں ہوتا ہے حلول طریانی میں نہیں ہوتا اور نقطہ کا اپنے محل خط میں جو حلول ہے، وہ حلول طریانی کی قبیل سے ہے۔ لہٰذا یہ ہو سکتا ہے کہ حال یعنی نقطہ تو نہ منقسم ہو، لیکن محل منقسم ہو جائے۔ لہٰذا استدلال تام نہیں ہے۔

واضح ہو کہ حکما کی اس تردید میں کوئی زور نہیں ہے۔ اس لیے کہ یہ ہم بھی مانتے ہیں کہ نقطہ کا محل خط ہے، لیکن ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ جزء مماس جوہرِ فرد نہیں ہے اور یہ بھی تسلیم نہیں کرتے کہ اس کا محل محلِ غیر منقسم نہیں ہے۔ اس لیے کہ اگر محل منقسم اس کا محل ہوتا تو محل کے انعدام سے اس کا بھی انعدام ہوتا، لیکن یہاں ایسا نہیں ہے۔ اس لیے کہ ہم خط کو دو حصوں میں تقسیم کرتے

ہیں، پھر نصف آخر کا انعدام فرض کرتے ہیں، پھر بھی ہم نقطہ کو بتمامہ موجود پاتے ہیں، پھر نصف آخر کو بھی دو حصوں میں منقسم کرتے ہیں، پھر اس کے نصف آخر کا بھی انعدام فرض کر لیتے ہیں، پھر بھی نقطہ اپنے حال پر بغیر کسی تغیر کے موجود ہے۔ پھر ہم اس کی بھی اسی طرح تقسیم کر دیں گے۔ اسی طرح ہم نصف کے نصف کی تقسیم اور انعدام فرض کرتے چلے جائیں گے، لیکن ہر حال میں نقطہ اپنی جگہ پر بعینہ برقرار ملے گا، لہٰذا معلوم ہوا کہ وہ محل جو نقطہ کا مقوّم ہے وہ محلِ غیر منقسم ہے اور یہ بعینہ جوہرِ فرد ہے۔

☆☆☆☆☆

❊ **وأما الثاني والثالث: فإن الفلاسفة لا يقولون بأن الجسم متألف من أجزاء بالفعل وأنها غير متناهية، بل يقولون: إنه قابل لانقسامات غير متناهية وليس فيه اجتماع أجزاء أصلاً، وإنما العظم والصغر باعتبار المقدار القائم به. لا باعتبار كثرة الأجزاء وقلتها والافتراق ممكن لا إلى نهاية، فلا يستلزم الجزء.**

ترجمہ: ۔لیکن دوسری اور تیسری دلیل تو اس وجہ سے کمزور ہے کہ فلاسفہ اس کے قائل نہیں ہیں کہ جسم اجزائے غیر متناہیہ سے بالفعل مرکب ہے، بلکہ وہ یہ کہتے ہیں کہ جسم غیر متناہی تقسیم کے قابل ہے اور اس میں اجزا کا بالکل ہی اجتماع نہیں ہے۔ رہ گیا چھوٹا اور بڑا ہونا تو یہ اس مقدار کے لحاظ سے ہے جو جسم کے ساتھ قائم ہے اجزا کی قلت اور کثرت کے اعتبار سے نہیں ہے اور غیر متناہی افتراق ممکن ہے، لہٰذا اجزء الذی لا یتجزیٰ ثابت نہیں ہوگا۔

تشریح

اس عبارت سے دوسری اور تیسری دلیل پر فلاسفہ نے جو رد قائم کیا ہے اسے شارح بیان کرتے ہیں۔ یہ سمجھنے سے پہلے یہ جان لینا ضروری ہے کہ لا متناہی کا استعمال دو معنوں میں ہوتا ہے۔

(۱) مالا نهاية له: یعنی وہ امور جن کی کوئی نہایت نہ ہو۔

(۲) لا تقفيات: جو خارج میں متناہی ہو کر پائے جاتے ہیں، لیکن ان کے ہر مرتبے کے بعد دوسرے مرتبہ کا تحقق ممکن ہوتا ہے۔

یہ جان لینے کے بعد اب فلاسفہ نے جو رد قائم کیا ہے، اسے آسانی سے سمجھا جا سکتا ہے۔ فلاسفہ کہتے ہیں کہ ہم نے یہ نہیں کہا ہے کہ جسم اجزائے غیر متناہیہ سے بالفعل مرکب ہے کہ جسم کے غیر متناہی انقسامات کے قبول کرنے سے لازم آجائے کہ رائی کا دانہ پہاڑ سے چھوٹا نہ ہو، بلکہ ہم اس کے قائل ہیں کہ جسم غیر متناہی انقسامات کو قبول کرتا ہے، یعنی اس کی تقسیم کسی ایسی حد پر ختم نہیں ہو سکتی ہے کہ اس کے بعد کسی دوسری حد کا تصور نہ ہو جو لا متناہی کا معنیٰ ثانی ہے، جسے لا تقفیات کہتے ہیں، جب کہ آپ نے غیر متناہی انقسامات سے لا متناہی کا معنیٰ اول سمجھ لیا، جس میں امور غیر متناہی کا جسم میں بالفعل وجود ہوتا ہے اور ظاہر بات ہے کہ جب ہم اس بات کے قائل نہیں ہیں کہ جسم غیر متناہی اجزا سے بالفعل مرکب ہے تو رائی کا دانہ اور پہاڑ متناسبۃ الاجزاء نہیں ہوں گے، اور جب یہ متناسبۃ الاجزاء نہیں ہوں گے تو غیر متناہی انقسامات کے قبول کرنے سے رائی کے دانے کا پہاڑ سے چھوٹا نہ ہونا لازم نہیں آئے گا۔ اب رہ گیا یہ سوال کہ جب رائی کا دانہ اور پہاڑ دونوں غیر متناہی انقسامات کو قبول کر رہے ہیں تو رائی کا دانہ پھر بھی پہاڑ سے چھوٹا کیوں رہے گا، تو اس کی وجہ یہ ہے کہ چھوٹا اور بڑا ہونا اجزا کی قلت اور کثرت کی بنا پر نہیں ہے، یعنی اس بنا پر پہاڑ رائی کے دانے سے بڑا نہیں ہے کہ پہاڑ کے اجزا رائی کے دانے میں پائے جانے والے اجزا سے زیادہ ہیں اور رائی کے دانے میں اجزا کم ہیں،

بلکہ اس مقدار کی بنا پر ہے جو ان کے ساتھ پائی جاتی ہے۔ پہاڑ کے ساتھ جو مقدار ہے، وہ بڑی ہے، اور رائی کے ساتھ جو مقدار ہے وہ چھوٹی ہے۔ اس بنا پر ان میں ایک بڑا ہے اور ایک چھوٹا ہے، جیسا کہ تم دیکھتے ہو کہ پانی جب جم کر برف ہو جاتا ہے تو وہ چھوٹا ہوتا ہے اور جب اس میں حرارت پائی جاتی ہے اور برف پگھلتی ہے تو اس کی مقدار بڑھ جاتی ہے، باوجود اس کے کہ کسی میں کوئی جز نہ بڑھتا اور نہ ہی کم ہوتا ہے۔ لہٰذا معلوم ہوا کہ جسم غیر متناہی انقسام کو قبول کرتا ہے، تو جوہر فرد کا اثبات کیسے ہوگا۔

والافتراق ممکن لا إلیٰ نهاية:- اس عبارت سے شارح متکلّمین کی تیسری دلیل پر حکما نے جو رد قائم کیا ہے اسے پیش کرتے ہیں، فرماتے ہیں کہ فلاسفہ یہ کہتے ہیں کہ بلاشبہہ اللہ تعالیٰ جسم میں افتراق اور تقسیم پر قادر ہے، لیکن اس سے جزء الذی لا یتجزیٰ اس وقت ثابت ہوگا جب کہ افتراقات ممکنہ کسی حد پر ختم ہو جائیں اور یہاں ایسا نہیں ہے، کیوں کہ واجب تعالیٰ افتراقِ غیر متناہی پر قادر ہے، لہٰذا جوہر فرد ثابت نہیں ہوگا۔

متکلّمین کی طرف سے اس کا یہ جواب دیا جاتا ہے کہ کل افتراقات ممکن ہیں اور ہر ممکن پر اللہ تعالیٰ قادر ہے۔ لہٰذا اللہ تعالیٰ اس پر قادر ہے کہ افتراق اس حد تک کر دے کہ پھر اس میں مزید افتراق ممکن نہ ہو، لہٰذا جوہرِ فرد ثابت ہے۔

☆☆☆☆☆

❊ **وأما أدلة النفي أيضاً فلا تخلو عن ضعف، ولهذا مال الإمام الرازي في هذه المسألة إلى التوقف.**

ترجمہ:- اور نفی کی دلیلیں بھی ضعف سے خالی نہیں ہیں، اسی لیے امام رازی نے اس مسئلے میں توقف کیا ہے۔

تشریح

اس عبارت سے شارح فرماتے ہیں کہ جوہرِ فرد کی نفی کی دلیلیں بھی ضعف سے خالی نہیں ہیں۔ اسی لیے حضرت امام فخر الدین رازی نے جوہر فرد کے ثبوت و نفی میں توقف کیا ہے۔

امام رازی:- حضرت امام رازی کا نام ابو عبد اللہ محمد بن عمر بن حسین قرشی ہے۔ حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی اولاد سے ہیں۔ علمِ کلام اور اصول میں آپ کی تصنیفات بہت کثرت سے پائی جاتی ہیں۔ تفسیر میں آپ کی کتاب «تفسیر کبیر» بہت مشہور ہے۔ ۲۵؍ رمضان ۵۴۴ھ میں رَے نامی شہر میں آپ کی ولادت ہوئی، جس کی طرف نسبت کرتے ہوئے آپ کو امام رازی کہا جاتا ہے۔ ہرات میں عید الفطر کے دوسرے دن ۶۰۶ھ میں آپ کا وصال ہوا۔ شکل و شباہت کے اعتبار سے آپ بہت ہی خوب رو تھے، اپنے وقت کے زبردست متکلّم اور مناظر تھے۔ شیخ علاء الدین سمنانی شیخ جمال الدین کے حوالہ سے بیان فرماتے ہیں کہ انھوں نے خواب میں حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی زیارت کی تو آپ نے پوچھا: "ما تقول فی حق فخر الدین رازی" تو سرکار نے فرمایا: "رجل وصل إلیٰ مقصوده"۔

بعض ائمہ مثلاً امام غزالی جوہر فرد کی نفی کے قائل ہیں۔ حضرت قاضی بیضاوی جوہرِ فرد کی تقسیم فعلی کے منکر ہیں، لیکن تقسیم وہمی کو جائز قرار دیتے ہیں۔

امام اہلِ سنت سیدی سرکار اعلیٰ حضرت امام احمد رضا قدس سرہ جزء لا یتجزیٰ کے ثبوت کے قائل ہیں۔ فرماتے ہیں:

"فلاسفہ جتنی دلیلیں جزء لا یتجزیٰ اور خلا وغیرہ کے استحالہ میں بیان کرتے ہیں۔ سب مردود ہیں، کوئی دلیل فلاسفہ کی ایسی نہیں جو ٹوٹ نہ سکے۔ فلاسفہ نے جتنی دلیلیں قائم کی ہیں، وہ سب اتصال اجزا کو باطل کرتی ہیں، وجودِ جز کو باطل نہیں

کرتیں اور ترکیبِ جسم کے لیے اتصال ضروری نہیں، دیوار جسم مرکب ہے اور اس کے اجزا متصل نہیں۔"

کچھ آگے چل کر فرماتے ہیں:

"میں نے تو جزء لا یتجزیٰ کا قرآن عظیم سے اثبات کیا ہے۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: "وَمَزَّقْنٰهُمْ كُلَّ مُمَزَّقٍ" [السبا:۱۹] اور ہم نے ان کو پارہ پارہ کر دیا ہے۔ پارہ پارہ کرنا "ممزق" بمعنیٰ اسم مفعول نہیں کہ اس صورت میں تحصیل حاصل ہوگی، بلکہ بمعنیٰ مصدر ہے۔" (الملفوظ، جلد چہارم، ص:۱۲)

☆☆☆☆☆

❊ **فإن قيل: هل لهذا الخلاف ثمرة؟قلنا: نعم في إثبات الجوهر الفرد نجاةٌ عن كثيرٍ من ظلمات الفلاسفة مثل إثبات الهيولى والصورة المؤدِّي إلى قدم العالم ونفي حشر الأجساد وكثير من أصول الهندسة المبتني عليها دوام حركة السموات وامتناع الخرق والإلتيام عليها.**

ترجمہ:- اگر کہا جائے کہ اس اختلاف کا ثمرہ اور نتیجہ کیا ہے، ہم کہیں گے کہ ہاں جوہر فرد کے اثبات سے فلاسفہ کی کثیر ظلمتوں سے نجات ہے، مثلاً ہیولیٰ اور صورتِ جسمیہ کا اثبات جو قدم عالم اور حشر اجساد کی نفی کی طرف لے جاتا ہے اور کثیر اصولِ ہندسہ سے نجات ہے، جن پر آسمان کی حرکت اور خرق والتیام کے امتناع کا دار و مدار ہے۔

تشریح

فإن قيل: هل لهٰذا:- اس عبارت سے شارح فرماتے ہیں کہ جوہر فرد کے اثبات اور اس کی نفی کی جو فریقین کی جانب سے اتنی پر زور دلیلیں دی جا رہی ہیں اور ہر فریق اپنے موقف پر پوری توانائی کے ساتھ ڈٹا ہوا ہے تو آخر اس اختلاف کا کچھ ثمرہ اور نتیجہ بھی ہے یا یہ اختلاف شجر بے ثمر کی طرح ہے۔

فرماتے ہیں کہ ہاں یہ اختلاف بہت اہمیت کا حامل ہے، جوہر فرد کے اثبات پر ہمارے بہت سارے بنیادی اسلامی عقیدے ٹکے ہوئے ہیں۔ جوہر فرد کی حفاظت ہمارے لیے نہایت ہی ضروری ہے، ورنہ عقلی دنیا میں بہت ساری خرابیاں پیدا ہو جائیں گی، ہیولیٰ اور صورتِ جسمیہ کا اثبات لازم آجائے گا، جس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ حشر و نشر نہیں ہوگا، حدوثِ عالم کے بجائے عالم قدیم ہو جائے گا۔ آسمان میں خرق والتیام محال ہو جائے گا، آسمان کی حرکتوں کا دوام لازم آئے گا، وہ ستون جس پر اسلامی عمارت کھڑی ہے زمین بوس ہو جائے گا، لہٰذا جوہر فرد کے ثبوت و نفی کا مسئلہ ایسا نہیں ہے کہ آسانی سے درگزر کر دیا جائے۔

شارح نے بطور مثال کچھ نمونے پیش کیے ہیں، مثلاً فلاسفہ کہتے ہیں کہ جسم ہیولیٰ اور صورتِ جسمیہ سے مرکب ہے اور ہیولیٰ قدیم ہے، اس لیے کہ اگر ہیولیٰ حادث ہوگا تو وہ مسبوق بالمادہ ہوگا، یعنی اس کے پہلے بھی ایک ہیولیٰ ہوگا، کیوں کہ ہر حادث مسبوق بالمادہ ہوتا ہے، اور وہ بھی حادث ہوگا لہٰذا اس کے پہلے بھی ایک ہیولیٰ ہوگا، پھر چوں کہ وہ بھی حادث ہے لہٰذا اس کے پہلے بھی ایک ہیولیٰ ہوگا، اسی طرح جانبِ ماضی میں سلسلہ لاالیٰ نہایہ بڑھتا چلا جائے گا تو تسلسلِ ہیولات لازم آئے گا، جو کہ محال ہے۔ اس استحالہ سے بچنے کے لیے لازم ہے کہ یہ مان لیا جائے کہ ہیولیٰ قدیم ہے اور ہیولیٰ صورتِ جسمیہ سے مجرد ہو کر نہیں پایا جاتا ہے اور جسم ہیولیٰ اور صورتِ جسمیہ سے ہی مرکب ہوتا ہے، لہٰذا ہیولیٰ کے قدیم ہونے سے اجسام کا بھی قدیم ہونا لازم آئے گا اور عالم اجساد اور اعراض کے مجموعہ کا ہی نام ہے۔ لہٰذا لازم آئے گا کہ عالم قدیم ہو جائے

اور "کل قدیم ممتنع العدم" کے فارمولے سے عالم کا فنا ہونا ہی محال ہو جائے گا اور ظاہر ہے کہ جب عالم فنا ہی نہیں ہوگا تو حشر کیسے برپا ہوگا، کیوں کہ دنیا کے فنا ہونے کے بعد ہی حشرِ اجساد کا نمبر آتا ہے۔ دیکھا تم نے۔

"کہاں کھولے ہیں گیسو یار نے، خوشبو کہاں تک ہے۔"

اس سے آپ سمجھ گئے ہوں گے کہ ہمارے لیے جوہرِ فرد کی سیکورٹی کتنی اہم ہے اور یہ ماننا کتنا ضروری ہے کہ جسم اجزائے لایتجزیٰ سے مرکب ہے نہ کہ ہیولیٰ اور صورتِ جسمیہ سے، جیسا کہ فلاسفہ کہتے ہیں، لہٰذا ہم یہی کہیں گے کہ ہیولیٰ باطل ہے۔ یہی نہیں بلکہ جوہرِ فرد کے اثبات سے علم ہندسہ جسے جیو میٹری کہتے ہیں اس کے اصول و ضوابط بھی باطل ہوں گے، جن کے تسلیم کرنے سے آسمان میں خرق والتیام کا امتناع وغیرہ لازم آتا ہے، جب کہ عند الشرع آسمان میں خرق والتیام محال نہیں ہے اور اس کی حرکت بھی دائمی نہیں ہے۔

چودھویں صدی ہجری کے مجددِ اعظم سیدی سرکار اعلیٰ حضرت امام اہلِ سنت فرماتے ہیں کہ اگر جزء لایتجزیٰ نہ مانا جائے تو ہیولیٰ اور صورت کے قدم کا راستہ کھلے گا، ان دلائلِ فلاسفہ کا اٹھانا پھر طویل و عریض مباحث چاہے گا، اس لیے ہمارے علما نے اسے سرے سے ہی مسترد کر دیا ہے۔ "گربہ کشتن روزِ اول باید" دینِ اسلام میں ذات و صفاتِ الٰہی کے سوا کوئی شئ قدیم نہیں۔ رب العزت فرماتا ہے: "بَدِیْعُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ" [البقرۃ:۱۱۷] نیا پیدا فرمانے والا آسمانوں اور زمین کا۔ (کنز الایمان) اور حدیث میں ہے: "کان اللہ ولم یکن معہٗ شیٔ" ازل میں اللہ تھا اور اس کے ساتھ کچھ نہ تھا۔ غیر خدا کسی شئ کو قدیم ماننا بالاجماع کفر ہے۔

(الملفوظ، جلد دوم، ص:۵۴)

☆☆☆☆☆

❋ **والعرض مالایقوم بذاته بل بغیره، بأن یکون تابعاً له فی التحیز أو مختصاً به اختصاص الناعت بالمنعوت علی ماسبق، لا بمعنی أنه لایمکن تعقله بدون المحل علی ماوهم، فإن ذلك إنما هو فی بعض الأعراض.**

ترجمہ: -اور عرض وہ ممکن ہے جو قائم بذاتہٖ نہ ہو بلکہ وہ اپنے غیر کے ساتھ اس طرح قائم ہو کہ اشارۂ حسیہ میں اس کے تابع ہو جائے یا غیر کے ساتھ اس کا اختصاص صفت کے موصوف کے ساتھ اختصاص کی طرح ہو، جیسے کہ ماسبق میں گزر چکا ہے۔ اس معنیٰ میں نہیں کہ اس کا سمجھنا بغیر اس کے محل کے ممکن نہ ہو جیسے کہ بعض لوگوں کو وہم ہوا ہے، اس لیے کہ یہ مفہوم بعض ہی اعراض میں ہے۔

تشریح

ماقبل میں یہ بتایا گیا ہے کہ عالم کی دو قسمیں ہیں۔ اعیان اور اعراض اور یہ کہ اعیان کی دو قسمیں ہیں جسم اور جوہر۔

اب تک اعیان اور اس کی دونوں قسمیں اجسام اور جواہر کی بحث چل رہی تھی اس سے فراغت کے بعد عالم کی دوسری قسم اعراض کی بحث پیش کی جارہی ہے۔

والعرض مالایقوم بذاته: -اس عبارت سے ماتن نے عرض کی تعریف کی ہے۔ واضح ہو کہ جس طرح جسم و جوہر اور عین کی تعریف میں متکلمین اور فلاسفہ کے مابین اختلافات ہیں، اسی طرح اعراض کی تعریف میں بھی اختلافات ہیں اور یہاں بھی بنائے اختلاف صفات واجب تعالیٰ اور مجردات کی اعراض میں شمولیت اور عدم شمولیت ہے۔

عند المتکلمین عرض وہ ممکن ہے جو بذاتہٖ قائم نہ ہو بلکہ اپنے قیام میں ما قام بہ کے اس طرح تابع ہو کہ ما قام بہٖ کی طرف اشارہ عرض کی طرف اشارہ ہو، جیسے کہ دودھ کی سفیدی ہے جو دودھ کے ساتھ اس طرح قائم ہے کہ جب اس کی طرف اشارہ کرتے ہوئے «ھذا اللبن» بولا جائے گا تو یہ بعینہٖ سفیدی کی طرف بھی اشارہ ہوگا۔

عند الحکما عرض وہ ممکن ہے جو اپنے غیر کے ساتھ اس طرح مختص ہو جیسے کہ صفت کا موصوف کے ساتھ اختصاص ہوتا ہے، جیسے کہ سواد اپنے غیر جسم کے ساتھ اس طرح قائم ہے کہ سواد صفت ہے اور جسم موصوف بولا جاتا ہے، جسم اسود ہے، عرض کی تعریف میں متکلمین اور حکما کے مابین اس بنا پر اختلاف ہے کہ حکما یہ گمان کرتے ہیں کہ صفات واجب تعالیٰ اور مجردات اعراض ہیں اس لیے، انھوں نے ایسی تعریف کی جو ان دونوں کو شامل ہے۔ مثلاً صفتِ قدرت کا واجب تعالیٰ کے ساتھ اس طرح اختصاص ہے کہ ذات واجب موصوف ہے اور قدرت اس کی صفت ہے، بولا جاتا ہے «اللہ قدیر»۔

اور متکلمین صفاتِ باری تعالیٰ کو اعراض نہیں مانتے اور مجردات مثلاً عقول عشرہ وغیرہ کے منکر ہیں، اس لیے اعراض کی ایسی تعریف کرتے ہیں جو صفات باری تعالیٰ کو شامل نہیں ہے۔

لا بمعنیٰ أنه لا یمکن: -اس عبارت سے شارح فرماتے ہیں کہ عرض کا جو مفہوم بیان کیا گیا ہے کہ عرض وہ ممکن ہے جو قائم بذاتہٖ نہ ہو، یعنی قائم بالغیر ہو تو یہاں پر قائم بالغیر کا مطلب یہ نہیں ہے کہ اس کا سمجھنا غیر کے سمجھنے پر موقوف ہو جیسے کہ «أبوت» ہے کہ اس کا سمجھنا «بنوت» کے سمجھنے پر موقوف اور بنوت کا سمجھنا ابوت کے سمجھنے پر موقوف ہے۔ یہ مفہوم اس وجہ سے عرض کا نہیں ہے کہ یہ ایک ایسا معنیٰ ہے جو عرض کی جمیع اقسام کو نہیں شامل ہے۔ یہ مفہوم اعراضِ نسبیہ پر تو صادق آتا ہے لیکن اعراض غیر نسبیہ مثلاً کیف اور کم پر صادق نہیں آتا۔

اعراضِ نسبیہ: اعراضِ نسبیہ وہ اعراض ہیں جن میں ایک کا تعقل دوسرے کے تعقل کے بغیر نہ ہو جیسے ابوت و بنوت کہ ان میں کسی کا تعقل دوسرے کے بغیر ممکن نہیں ہے۔

اعراضِ غیر نسبیہ: ایک کا تصور دوسرے کے تصور کے بغیر ممکن ہو، جیسے خط اور سطح۔ واضح ہو کہ اعراض جنھیں مقولات کہتے ہیں، کُل نَو ۹ ہیں۔ لیکن جب ان کے ساتھ جوہر کو ملا دیا جاتا ہے تو وہ دس ۱۰ ہو جاتے ہیں، جنھیں مقولاتِ عشرہ کہتے ہیں، ان میں سات اعراض نسبیہ ہیں، اور دو اعراضِ غیر نسبیہ ہیں اور ایک جوہر ہے۔

اعراضِ غیر نسبیہ — (۱) کم (۲) کیف

اعراضِ نسبیہ — (۱) این (۲) اضافت (۳) مِلک (۴) وضع (۵) متی (۶) فعل (۷) انفعال

☆☆☆☆☆

✽ ویحدث في الأجسام والجواهر قیل: هو من تمام التعریف، احترازاً عن صفات الله تعالی. وقیل لا بل هو بیان حکمه کالألوان وأصولها، قیل: السواد والبیاض، وقیل: الحمرة والخضرة والصفرة أیضاً، والبواقي بالترکیب. والأکوان وهي الإجتماع والإفتراق والحرکة والسکون. والطعوم وأنواعها تسعة، وهي المرارة والحرقة والملوحة والعفوصة والحموضة والقبض والحلاوة والدسومة والتفاهة، ثم یحصل بحسب الترکیب أنواع لا تحصی. والروائح وأنواعها کثیرة ولیست لها أسماء مخصوصة،

والأظهر أن ماعدا الأكوان لا يعرض إلا الأجسام..

ترجمہ:-اعراض جواہر اور اجسام میں پیدا ہوتے ہیں، کہا گیا ہے کہ یہ عرض کی تعریف کا تتمہ ہے اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ ایسا نہیں ہے بلکہ عرض کا بیان حکم ہے، جیسے رنگ اور اس کے اصول کہا گیا ہے کہ اصول سیاہی اور سفیدی ہیں، یہ بھی کہا گیا ہے کہ رنگ کے اصول سرخی، سفیدی اور زردی بھی ہیں اور باقی ایک دوسرے کے ملانے سے ہیں، اور اکوان یہ اجتماع، افتراق، حرکت، اور سکون ہیں اور ذائقے اس کی نو قسمیں ہیں، تلخی، تیزی، نمکینی، گلا پکڑنے والا، کھٹاپن، زبان کو پکڑنے والا، شیرینی، چکناہٹ، پھیکاپن، پھر ان میں سے بعض کو بعض کے ساتھ ملانے سے بے شمار ذائقے بن جاتے ہیں اور بو اس کی بہت ساری قسمیں ہیں جن کا کوئی مخصوص نام نہیں ہے اور ظاہر تر یہی ہے کہ اکوان کے علاوہ صرف اجسام کو عارض ہوتے ہیں۔

تشریح

ویحدث فی الأجسام والجواهر:- اس عبارت کا مطلب یہ ہے کہ اعراض اجسام اور اجزاے لا یتجزیٰ میں پائے جاتے ہیں۔ یہ عبارت عرض کی تعریف کا تتمہ ہے یا تعریف سے خارج ہے۔ شارح فرماتے ہیں کہ یہ کہا گیا ہے کہ «یحدثُ فی الأجسام والجواهر» تعریف عرض کا تتمہ ہے۔ صفات واجب تعالیٰ کو عرض سے خارج کرنے کے لیے یہ قید لگائی گئی ہے۔ لیکن شارح نے اسے صیغۂ تمریض قیل سے بیان فرما کر اس بات کو ظاہر کیا ہے کہ یہ غیر پسندیدہ ہے۔ وجہ یہ ہے کہ اعیان اور اعراض کا مقسم عالم ہے اور عالم ماسوا ذات و صفات باری تعالیٰ کا نام ہے۔ لہٰذا صفات مقسم میں داخل ہی نہیں ہیں اور جب داخل ہی نہیں ہیں تو اخراج کا سوال کیسے پیدا ہوگا۔ اور دوسری وجہ یہ ہے کہ عرض کا مطلب قیام بالغیر ہے اور صفات ذات تعالیٰ کا غیر نہیں ہیں، لہٰذا صفات کو عرض سے خارج کرنے کے لیے مزید کسی قید کا لگانا غیر ضروری ہے۔

قیل: لا بل هو بیان حکمه:- اس عبارت سے شارح فرماتے ہیں کہ یہ بھی کہا گیا ہے کہ یہ عبارت «یحدث فی الأجسام والجواهر» تتمہ نہیں ہے۔ بلکہ اس عبارت سے عرض کا حکم بیان کیا جا رہا ہے، کیوں کہ عین اور عرض کی تعریف میں ما موصولہ سے امر ممکن مراد ہے اور ہر ممکن حادث ہے، جب کہ صفات باری قدیم ہیں، تاہم عرض کی تعریف میں قائم بالغیر اگر اختصاص الناعت بالمنعوت کے معنیٰ میں ہو تو البتہ عرض کی یہ تعریف صفات کو بھی شامل ہوگی تو صفات کو عرض سے خارج کرنے کے لیے یحدث فی الأجسام والجواهر تعریف میں بڑھانا ضروری ہو جائے گا۔

(۱) ألوان:- یہاں سے مصنف نے عرض کی مثالیں پیش کی ہیں، فرماتے ہیں کہ عرض وہ ممکن ہے جو بذاتہٖ قائم نہ ہو، جیسے رنگ کہا گیا ہے کہ رنگ میں اصل دو ہی رنگ ہیں، سیاہ اور سفید بقیہ سارے انھیں دونوں سے مل کر یا ایک دوسرے پر غلبہ سے بنتے ہیں اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ سرخی، زردی اور سبزی بھی سواد اور بیاض کے ساتھ رنگ کے اصول میں داخل ہیں، لہٰذا اصول پانچ ہوئے نہ کہ دو سیاہ، سفید، سرخ، زرد، ہرا۔ اور باقی رنگ انھیں کے ایک دوسرے کے ساتھ ملانے سے بنتے ہیں۔

(۲) اکوان:- کون کی جمع ہے۔ یہ عرض کی دوسری مثال ہے، کسی شئ کا کسی جگہ میں ہونا کون ہے۔ حکما اسے این سے تعبیر کرتے ہیں۔ عند المتکلمین کون کی چار قسمیں ہیں — (۱) اجتماع (۲) افتراق (۳) حرکت (۴) سکون۔

اجتماع: دو جوہروں کے درمیان کسی تیسرے جوہر کا نہ پایا جانا۔

افتراق: دو جوہروں کا اس طرح ہونا کہ ان کے درمیان تیسرا جوہر حائل ہو جائے۔

حرکت: کسی شئ کا ایسی جگہ میں پایا جانا جس جگہ میں وہ پہلے نہ پائی گئی ہو، یعنی اس کے پہلے وہ دوسری جگہ میں رہی ہو۔

سکون: شئ کا کسی جگہ پر موجود ہونے کے بعد پھر اسی جگہ پہ موجود ہونا۔ عند الفلاسفہ جو حرکت کر سکتا ہو لیکن اب کسی وجہ سے وہ متحرک نہ ہو تو یہ سکون ہے، اس تقدیر پر حرکت و سکون میں عدم وملکہ کا تقابل پایا جائے گا۔

(۳) **طعوم:**- ذائقہ یہ عرض کی تیسری مثال ہے، ذائقہ کی انواعِ بسیطہ نو۹ ہیں، جن کی ایک دوسرے کے ساتھ ترکیب سے بے شمار قسمیں بنتی ہیں۔

[۱] المرارۃ - تلخی جیساکہ ایلوے میں ہوتی ہے اور یہ سب سے خراب ذائقہ ہے۔ [۲] الحرقۃ - تیزی جیسے مرچ میں ہوتی ہے۔ [۳] ملوحۃ - نمکینی جیساکہ ان اشیا میں ہوتی ہے جن میں نمک کی آمیزش ہو۔ [٤] العفوصۃ - گلا پکڑنے والا ذائقہ، یہ ان اشیا میں ہوتا ہے جن میں کسیلاپن ہوتا ہے، جیسے سورن۔ [٥] الحموضۃ - ترشی، یہ ان اشیا میں ہوتی ہے، جن میں کھٹاپن ہو۔ [٦] القبض - زبان پکڑنے والا ذائقہ ہے، عفص اور قبض دونوں ایک ہی ذائقے ہوتے ہیں، فرق یہ ہے کہ ایک زبان کو متاثر کرتا ہے اور ایک گلے کو بھی متاثر کر دیتا ہے۔ ہر ایک نے جو چاہا اصطلاح بنالی ہے، بعض لوگوں نے یہ کہا ہے کہ ان میں شدت اور ضعف کا فرق ہوتا ہے۔ [۷] الحلاوۃ - میٹھا ذائقہ [۸] الدسومۃ - چکناہٹ والا ذائقہ جیساکہ چربی میں ہوتا ہے۔ [۹] التفاھۃ - پھیکا ذائقہ، جیساکہ روٹی میں ہوتا ہے۔

(۴) **روائح:**- یہ عرض کی چوتھی مثال ہے، کسی شئ کی بو کو کہتے ہیں، اس کی بہت ساری قسمیں پائی جاتی ہیں جن کا کوئی مخصوص نام نہیں ہے، اس کی تعبیر کسی طرف منسوب کر کے کی جاتی ہے، جیسے رائحۃ المسك وغیرہ۔

والاظھر ان ماعدا:- شارح فرماتے ہیں کہ ظاہر تر یہی ہے کہ کون کے علاوہ دیگر اعراض صرف اجسام کو عارض ہوتے ہیں جواہر کو نہیں عارض ہوتے، ہاں کون ایک ایسا عرض ہے جو اجسام و اعراض سب کو عارض ہوتا ہے۔

☆☆☆☆☆

✻ واذاتقرر ان العالم أعيان و أعراض و الأعيان اجسام و جواهر فنقول الكل حادث أما الأعراض فبعضها بالمشاهدة كالحركة بعد السكون و الضوء بعد الظلمة و السواد بعد البياض و بعضها بالدليل و هو طريان العدم كما في اضداد ذٰلک فإن القدم ينافي العدم لإن القديم إن كان واجبا لذاته فظاهر و إلا لزم استناده إليه بطريق الإيجاب إذ الصادر من الشئ بالقصد و الإختيار يكون حادثا بالضرورة و المستند إلى الموجب القديم قديم ضرورة إمتناع تخلف المعلول عن العلة.

ترجمہ:-اور جب یہ ثابت ہو گیا کہ عالم اعیان اور اعراض ہے اور اعیان اجسام اور جواہر ہیں تو ہم کہتے ہیں کہ سب کے سب حادث ہیں لیکن اعراض تو بعض کا حدوث مشاہدے سے معلوم ہے جیسے سکون کے بعد حرکت، تاریکی کے بعد روشنی اور سفیدی کے بعد سیاہی اور بعض اعراض کا حدوث دلیل سے معلوم ہے اور دلیل عدم کا طاری ہونا ہے، جیساکہ ان کی ضدوں میں ہے کیوں کہ قدم عدم کے منافی ہے اس لیے کہ قدیم اگر واجب لذاتہ ہے تو ظاہر ہے کہ یہ عدم کے منافی ہے اور اگر واجب لذاتہ نہیں ہے تو واجب لذاتہ کی طرف اس کا استناد بالایجاب لازم ہوگا، کیوں کہ شئ سے جو بالقصد و اختیار صادر ہوتا ہے وہ بالبداہت حادث ہوتا ہے اور جو موجب قدیم کی طرف منسوب ہوتا ہے وہ بھی قدیم ہوتا ہے علت سے معلول کے تخلف کے محال ہونے کی بداہت کی وجہ سے۔

تشریح

واذاتقرر ان العالم:-یہاں سے شارح نے حدوثِ عالم کی دلیل ذکر کی ہے، فرماتے ہیں کہ ماقبل سے یہ ثابت ہو گیا ہے کہ

عالم اعیان اور اعراض کے مجموعہ کا نام ہے اور یہ بھی ثابت ہوگیا ہے کہ اعیان اجسام اور جواہر میں منحصر ہیں۔ اب ہم یہ کہتے ہیں کہ اعیان واعراض حادث ہیں۔ بعض اعراض کا حدوث ہمیں مشاہدے سے معلوم ہے، آئے دن ہم دیکھتے ہیں کہ اشیا پر سکون کے بعد حرکت اور حرکت کے بعد سکون عارض ہوتا ہے، تاریکی کے بعد روشنی اور روشنی کے بعد تاریکی کا عروض ہوتا ہے، سفیدی کے بعد سیاہی اور سیاہی کے بعد سفیدی عارض ہوتی ہے، اور بعض اعراض کا حدوث ہمیں دلیل سے معلوم ہوتا ہے جیسے حرکت پر حرکت کی ضد سکون کا عدم ہے اور روشنی پر اس کی ضد تاریکی کا عدم ہے اور سیاہی پر اس کی ضد سفیدی کا عدم ہے اور قدم عدم کے منافی ہوتا ہے لہٰذا اعراض قدیم نہیں ہوسکتے اور ظاہر ہے کہ جب یہ قدیم نہیں ہوں گے تو پھر حادث ہوں گے۔

فإن القدم ينافي العدم: -اس عبارت سے شارح نے دلیل کا جو یہ مقدمہ "کل قدیم ممتنع العدم" ہے، اسے ثابت کرتے ہیں، واضح ہو کہ یہ ایسا مقدمہ ہے جس پر فلاسفہ اور متکلمین کا اتفاق ہے۔ فرماتے ہیں کہ قدیم یا تو واجب لذاتہ ہوگا یا واجب لذاتہ نہیں ہوگا اگر قدیم واجب لذاتہ ہے تو ظاہر ہے کہ یہ عدم کے منافی ہے کیوں کہ واجب کا عدم بداہتا محال ہے اور اگر قدیم واجب لذاتہ نہیں ہے تو ہم کہتے ہیں کہ اس کے صدور کی علت کیا ہے، آیا ممکن ہے یا واجب علت ممکن ہو یہ ممکن نہیں ہے ورنہ تسلسل ممکنات لازم آئے گا جو کہ محال ہے، لہٰذا صدور واجب کی علت کے لیے ضروری ہے کہ وہ بھی واجب ہو۔ اب سوال یہ ہے کہ علت موجبہ سے واجب کا صدور یا تو بالاختیار ہوگا یا بالایجاب اگر بالاختیار ہو تو لازم آئے گا کہ وہ حادث ہو جائے کیوں کہ فعلِ اختیاری صدورِ فعل سے پہلے معدوم ہوتا ہے، جب کہ ہم نے اسے قدیم مانا ہے، لہٰذا واجب کا صدور فاعل سے بالایجاب ہوگا اور علتِ موجبہ قدیمہ کی طرف جو منسوب ہو وہ بھی قدیم ہوتا ہے کیوں کہ علتِ تامہ سے معلول کا تخلف محال ہے جیسے طلوعِ شمس سے وجود نہار کا تخلف محال ہے لہٰذا ثابت ہوا کہ قدم عدم کے منافی ہے۔

واضح ہو کہ متکلمین اور فلاسفہ اس پر متفق ہیں کہ صانعِ عالم قدیم ہے اختلاف ان کے مابین قدمِ عالم اور حدوثِ عالم میں ہے اور یہ اختلاف اس پر مبنی ہے کہ صانعِ عالم یعنی واجب تعالیٰ فاعل بالایجاب ہے یا فاعلِ مختار ہے، فلاسفہ کا کہنا یہ ہے کہ وہ فاعل بالایجاب ہے اور فاعل موجب کی طرف جو منسوب ہو وہ بھی موجب ہوتا ہے یعنی قدیم ہوتا ہے، لہٰذا عالم قدیم ہے، جب کہ متکلمین کا موقف یہ ہے کہ واجب تعالیٰ فاعل مختار ہے اور فاعل مختار کی طرف جو منسوب ہوتا ہے وہ حادث ہوتا ہے لہٰذا عالم حادث ہے کیوں کہ اگر واجب تعالیٰ فاعل بالایجاب ہو تو لازم آئے گا کہ صدورِ فعل میں اسے کوئی اختیار نہ ہو جیسے کہ آگ کو صدورِ حرارت میں کوئی اختیار نہیں ہے، لہٰذا واجب تعالیٰ فاعل مضطر ہو جائے گا اور یہ عجز ہے اور عجز وجوب ذاتی کے منافی ہے۔

امام رازی نے فلاسفہ کے اس استدلال کو رد کر دیا ہے، فرماتے ہیں کہ موجبِ قدیم کی تاثیر قدیم میں یا تو قدیم کی بقا کی حالت میں ہوگی یا حالتِ عدم میں ہوگی، اگر حالتِ بقا میں ہوگی تو یہ ایجاد موجود ہے جو تحصیلِ حاصل ہے یا حالتِ عدم میں ہو گی تو لازم آئے گا کہ عالم قدیم نہ ہو، جس سے قدمِ عالم اور ایجابِ صانع دونوں کا ابطال لازم آئے گا۔

☆☆☆☆☆

✲ **وأما الأعيان فلأنها لا تخلو عن الحوادث وكل مالا يخلو عن الحوادث فهو حادث وأما المقدمة الأولى فلأنها لا تخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان أما عدم الخلو عنهما فلأن الجسم أو الجوهر لا يخلو عن الكون في حيز فإن كان مسبوقا بكون أخر في ذلك الحيز بعينه فهو ساكن وإن لم يكن**

مسبوقا بكون أخر في ذلك الحيز بل في حيز أخر فمتحرك، وهذا معنى قولهم الحركة كونان في أنين في مكانين، والسكون كونان في أنين في مكان واحد.

فإن قيل: يجوز أن لا يكون مسبوقا بكون أخر اصلا كما في أن الحدوث فلا يكون متحركا كما لا يكون ساكنا، قلنا هذا المنع لا يضرنا لما فيه من تسليم المدعى على إن الكلام في الأجسام التي تعددت فيها الأكوان وتجددت عليها الأعصار و الأزمان.

ترجمہ: -لیکن اعیان تو یہ حوادث سے خالی نہیں ہوتے اور ہر وہ جو حوادث سے خالی نہ ہو وہ حادث ہے لیکن پہلا مقدمہ تو یہ اس لیے کہ اعیان حرکت اور سکون سے خالی نہیں ہوتے اور یہ دونوں حادث ہیں، لیکن اعیان حرکت اور سکون سے خالی کیوں نہیں ہوتے اس کی وجہ یہ ہے کہ جسم یا جوہر کسی مکان میں ہونے سے خالی نہیں ہوں گے تو اگر وہ دوسرے کون سے بعینہ اسی مکان میں ہوں تو یہ ساکن ہے اور اگر وہ دوسرے کون سے مکان اول کے بجائے دوسرے مکان میں موجود ہوں تو یہ متحرک ہے بعض متکلمین کی حرکت وسکون کی اس تعریف کا یہی مطلب ہے کہ "حرکت دو آن میں دو کون کا دو مکان میں ہونا ہے اور سکون دو آن میں دو کون کا ایک ہی مکان میں ہونا ہے۔" اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ یہ ممکن ہے کہ وہ دوسرے کون کے ساتھ بالکل ہی نہ پایا جائے جیسا کہ یہ عدم سے وجود میں آنے کے وقت ہو گا تو وہ عین متحرک ہو گا نہ ساکن ہم کہیں گے کہ یہ اعتراض ہمارے لیے ضرر رساں نہیں ہے، کیوں کہ اس میں خود مدعی کا تسلیم کرنا ہے، علاوہ ازیں بحث ان اجسام میں ہے جن میں اکوان کا تعدد ہو اور نئے نئے اعصار اور زمانوں کا تجدد ہو رہا ہو۔

تشریح

و أما الأعيان: -اس عبارت سے شارح نے اعیان کے حدوث پر دلیل پیش کی ہے جو دو مقدموں پر مبنی ہے جن میں پہلا مقدمہ یہ ہے کہ "الأعيان لا تخلو عن الحوادث "اعیان حوادث سے خالی نہیں ہیں اور دوسرا مقدمہ یہ ہے کہ "وكل مالا يخلو عن الحوادث فهو حادث" اور ہر وہ جو حوادث سے خالی نہ ہو وہ حادث ہے، ان دونوں مقدموں سے یہ نتیجہ نکلتا ہے فالأعيان حادث تو اعیان حادث ہیں۔

و أما المقدمة الأولى: -اس عبارت سے شارح نے پہلے مقدمہ اعیان کا حوادث سے عدم خلو کا اثبات کیا ہے، فرماتے ہیں کہ اعیان حوادث سے اس لیے خالی نہیں ہوتے کہ اعیان حرکت اور سکون سے خالی نہیں ہوتے اور یہ دونوں حادث ہیں، اعیان حرکت اور سکون سے اس لیے خالی نہیں ہوتے کہ اعیان جسم ہوں یا جوہر وہ کسی نہ کسی حیز اور مکان میں ضرور ہوں گے، اب اگر دوسرے آن اور دوسرے وقت میں بھی وہ بعینہ اسی حیز اور مکان میں ہوں بغیر کسی فصل کے تو یہ سکون ہے اور اگر دوسرے آن اور دوسرے وقت میں وہ جس مکان میں تھے اس سے منتقل ہو کر دوسرے حیز اور مکان میں آجائیں تو یہ حرکت ہے، لہٰذا معلوم ہوا کہ اعیان حرکت اور سکون سے خالی نہیں ہو سکتے۔

وهذا معنى قولهم: -اس عبارت سے شارح فرماتے ہیں کہ حرکت وسکون کا جو یہ مفہوم بتایا گیا ہے کہ جسم یا جوہر جس جگہ میں ہیں، اگر دوسرے آن میں وہاں سے منتقل ہو کر دوسری جگہ آجائیں تو یہ حرکت ہے اور اگر دوسرے آن میں بغیر کسی فصل کے اسی جگہ میں برقرار ہوں تو یہ سکون ہے، یہی مطلب ہے بعض متکلمین کی حرکت اور سکون کی اس تعریف کا "الحركة كونان في أنين في مكانين" "والسكون كونان في أنين في مكان واحد "یعنی حرکت دو آن میں دو کون کا دو مکان میں ہونا ہے اور

سکون دو آن میں دو کون کا ایک مکان میں ہونا ہے۔
شارح کو بعض متکلمین کی اس تعریف میں تاویل کی ضرورت اس وجہ سے محسوس ہوئی کہ یہ تعریف مسامحت پر مبنی ہے ایسا اس وجہ سے ہے کہ حرکت کی اس تعریف سے ظاہر ہوتا ہے کہ کون فی المکان الثانی کون فی المکان الاول کے بعد متحقق ہوگا، جس سے یہ لازم آئے گا کہ حرکت دو کون کا مجموعہ ہو جائے، اسی قیاس پر سکون کی اس تعریف سے متبادر فی الذہن یہ ہوتا ہے کہ مکانِ اول میں کونِ ثانی کونِ اول کے بعد ہوگا، جس سے لازم آتا ہے کہ سکون بھی دو کون کا مجموعہ ہو جائے البتہ سکون میں دونوں کون ایک ہی مکان میں ہوں گے اور حرکت میں دونوں کون دو مکان میں ہوں گے، حالاں کہ نفس الامر میں ایسا نہیں ہے کہ حرکت اور سکون دو کون کا مجموعہ ہوں، بلکہ دونوں میں کون اول حرکت و سکون کے تحقق کے لیے شرط ہے جز نہیں ہے اور حرکت و سکون ایک ہی کون کا نام ہے۔
بعض متکلمین کی اس تعریف سے یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ ایک ہی کون حرکت اور سکون دونوں کا جز ہو کیوں کہ اس تعریف کے مطابق کونِ ثانی مکانِ اول میں کونِ اول کے ساتھ سکون ہے اور کونِ ثانی کونِ اول کے ساتھ مکانِ ثانی میں حرکت ہے تو ان تعریف میں ایک ہی کون دونوں کا جز بن رہا ہے، جس کا اثر یہ ہوگا کہ حرکت سکون سے بالذات متمیز نہیں ہوگی۔
فإن قيل: يجوز ان لا يكون:- اس عبارت سے یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ اعیان کا حرکت و سکون سے خالی نہ ہونا ہمیں تسلیم نہیں ہے اس لیے کہ یہ ممکن ہے کہ بعض اعیان ایسے ہوں جن میں کونِ ثانی بالکل پایا ہی نہ جائے، جیسے کہ وہ اجسام و جواہر جو ابھی پہلی بار عدم سے وجود میں آئے ہیں، لہٰذا بوقتِ حدوث وہ نہ تو متحرک ہوں گے اور نہ ہی ساکن۔ شارح اسی اعتراض کا جواب پیش کرتے ہیں، فرماتے ہیں کہ محترم یہ اعتراض تو خود ہمارے دعویٰ کی تائید میں بول رہا ہے، ہم تو قائل ہی اسی کے ہیں کہ اجسام و جواہر حادث ہیں تو ذرا سوچ سمجھ کر بولیے اور پھر یہ کہ یہاں بحث ان اجسام و جواہر میں چل رہی ہے جن میں متعدد کون و مکان پائے جاتے ہیں، اسی طرح ان پر نئے نئے اعصار اور زمانے بھی آ اور جا رہے ہوں، لہٰذا آپ کا یہ اعتراض خارج عن المبحث ہے۔
واضح ہو کہ ان تمام مباحث میں کون سے مراد وہ عرض ہے جسے عند الفلاسفہ این سے تعبیر کیا جاتا ہے۔

☆☆☆☆☆

﴾ وأما حدوثهما فلأنهما من الأعراض وهي غير باقية ولأن ماهية الحركة لما فيها من انتقال حال إلى حال تقتضي المسبوقية بالغير والأزلية تنافيها ولان كل حركة فهي على التقضي وعدم الاستقرار و كل سكون فهو جائز الزوال لأن كل جسم فهو قابل للحركة بالضرورة، وقد عرفت ان ما يجوز عدمه يمتنع قدمه.

ترجمہ:- لیکن حرکت اور سکون کا حدوث تو اس لیے ہے کہ یہ دونوں اعراض کی قبیل سے ہیں اور اعراض باقی رہنے والے نہیں ہیں اور اس لیے کہ حرکت کی ماہیت و حقیقت میں ایک حال سے دوسرے حال کی طرف انتقال داخل ہے جو اس کا متقاضی ہے کہ کوئی اس کے پہلے ہو اور ازلیت مسبوقیت کے منافی ہے اور اس لیے کہ حرکت گزرنے اور برقرار رہنے پر مبنی ہے اور ہر سکون ممکن الزوال ہے اس لیے کہ ہر جسم بالبداہت حرکت کو قبول کرنے والا ہے اور تم نے پہچان لیا ہے کہ جو ممکن العدم ہو اس کا قدم محال ہوگا۔

تشریح

وأما حدوثهما:- اس عبارت سے شارح نے حرکت و سکون کے حدوث پر دلیلیں قائم کی ہیں، حرکت کے حادث ہونے پر بالترتیب دو دلیلیں دی گئی ہیں اور سکون کے حادث ہونے پر ایک دلیل دی گئی ہے، جب کہ ایک مشترک دلیل دی گئی ہے جس سے دونوں کا حدوث ثابت ہوتا ہے، مشترک دلیل یہ ہے کہ حرکت و سکون اعراض کی قبیل سے ہیں اور اعراض میں بقا

نہیں ہے اس لیے کہ بقا خود ایک عرض ہے تو اگر اعراض میں بقا پائی جائے تو قیام العرض بالعرض لازم آئے گا اور یہ محال ہے اور جب اعراض باقی نہیں ہوں گے تو وہ قدیم بھی نہیں ہوں گے اور جب قدیم نہیں ہوں گے تو حادث ہوں گے۔

حرکت کے حدوث کی انفرادی دلیل یہ ہے کہ حرکت کی ماہیت و حقیقت ہی یہی ہے کہ اس میں ایک حال سے دوسرے حال کی طرف انتقال ہو اور ظاہر ہے کہ جس حال کی طرف انتقال ہو گا وہ حال پہلے اس میں نہیں ہو گا، لہٰذا اس کے معنیٰ ہی میں عدم داخل ہے اور عدم ازلیت کے منافی ہے۔

اور حرکت کے حدوث کی دوسری انفرادی دلیل یہ ہے کہ حرکت میں ہمیشہ مرور اور عدم ثبات ہوتا ہے ایک حالت اس میں کبھی برقرار نہیں رہتی اور عدم ثبات حدوث کا متقاضی ہے۔

اور سکون کے حدوث کی دلیل یہ ہے کہ سکون ممکن الزوال ہے یعنی اس کا ختم ہونا ممکن ہے کیوں کہ ہر جسم حرکت کے قابل ہے اور یہ واضح ہو چکا ہے کہ جس کا زوال ممکن ہو اس کا قدیم ہونا محال ہے اور جو ممتنع القدم ہو وہ حادث ہے۔

☆☆☆☆☆

❊ وأما المقدمة الثانية فلان مالا يخلو عن الحادث لو ثبت في الأزل لزم ثبوت الحادث في الازل وهو محال وههنا أبحاث، الأول أنه لا دليل علىٰ انحصار الاعيان في الجواهر والاجسام وأنه يمتنع وجود ممكن يقوم بذاته ولا يكون متحيزا أصلا كالعقول والنفوس المجردة التي يقول بها الفلاسفة والجواب أن المدعى حدوث ما ثبت وجوده من الممكنات وهو الأعيان المتحيزة والأعراض لأن ادلة وجود المجردات غير تامة علىٰ مابين في المطولات، الثاني ان ماذكر لا يدل علىٰ حدوث جميع الاعراض اذ منها مالا يدرك بالمشاهدة حدوثه ولا حدوث اضداده كالاعراض القائمة بالسموات من الأضواء والاشكال والامتدادات والجواب ان هذا غير مخل بالغرض لان حدوث الاعيان يستدعي حدوث الاعراض ضرورة انها لا تقوم الا بها.

ترجمہ:- لیکن دوسرا مقدمہ (کل مالا یخلوا عن الحوادث فهو حادث) تو یہ اس لیے ہے کہ جو حوادث سے خالی نہ ہو اگر ازل میں ثابت ہو تو حادث کا ثبوت ازل میں لازم آئے گا اور یہ محال ہے۔ اور یہاں پر کچھ بحثیں ہیں۔ پہلی بحث یہ ہے کہ جواہر اور اجسام میں اعیان کے انحصار پر کوئی دلیل نہیں ہے اور اس پر بھی کوئی دلیل نہیں ہے کہ ایسے ممکن کا وجود محال ہے جو قائم بذاتہٖ ہو اور متحیز نہ ہو جیسے عقول اور وہ نفوس مجردہ ہیں جن کے فلاسفہ قائل ہیں۔ جواب یہ ہے کہ دعویٰ ان اعیان کے حدوث کا ہے ممکنات میں سے جن کا وجود ثابت ہے اور وہ اعیان متحیزہ اور اعراض ہیں کیوں کہ مجردات کے وجود کے دلائل تام نہیں ہیں جیسا کہ مطولات میں بیان کیا گیا ہے۔ دوسری بحث یہ ہے کہ جو ذکر کیا گیا ہے وہ جمیع اعراض کے حدوث پر دال نہیں ہے، اس لیے کہ بعض اعراض وہ ہیں جن کے حدوث کا مشاہدے سے ادراک نہیں ہوتا اور نہ ہی ان کی ضدوں کے ہی حدوث کا مشاہدے سے ادراک ہوتا ہے، جیسے کہ وہ اعراض ہیں جو آسمانوں کے ساتھ قائم ہیں یعنی روشنی شکلیں اور ان کے پھیلاؤ۔ جواب یہ ہے کہ یہ مقصود میں مخل نہیں ہے، اس لیے کہ اعیان کا حدوث اعراض کے حدوث کا بالبداہت متدعی ہے کیوں کہ اعراض اعیان کے ساتھ ہی قائم ہوتے ہیں۔

تشریح

و أما المقدمة الثانية:- حدوث اعیان کی دلیل دو مقدموں پر مبنی تھی، جن میں پہلے مقدمہ (الاعیان لا تخلو عن

الحوادث) کے ثابت کرنے کے بعد اب یہاں سے دلیل کے دوسرے مقدمہ (کل مالا یخلو عن الحوادث فھو حادث) کو ثابت کیا جارہا ہے۔

حاصل یہ ہے کہ ہر وہ جو حوادث سے خالی نہ ہو ضروری ہے کہ وہ بھی حادث ہو اس لیے کہ اگر وہ حادث نہیں ہوگا تو پھر ازلی ہوگا، پھر چوں کہ اس کے ساتھ حوادث بھی پائے جارہے ہیں لہٰذا لازم آئے گا کہ حوادث بھی ازل میں پائے جائیں اور ثبوتِ حوادث فی الازل محال ہے۔

ھٰھنا ابحاث: -حدوثِ عالم پر مجموعی طور سے جو دلیل پیش کی گئی ہے شارح نے اس پر وارد ہونے والے چار اعتراضات اور ان کے جوابات یہاں پیش کیے ہیں۔

پہلا اعتراض: پہلا اعتراض یہ ہے کہ آپ نے اعیان کا جو جواہر اور اجسام میں حصر کیا ہے اس انحصار پر کوئی دلیل نہیں ہے اور اس پر بھی کوئی دلیل نہیں ہے کہ ایسے ممکن کا وجود جو قائم بذاتہ ہو اور وہ کسی حیز میں نہ ہو محال ہے، بلکہ ایسا ہو سکتا ہے کہ کچھ اعیان ایسے ہوں جو جواہر اور اجسام کی قبیل سے نہ ہوں اور وہ متحیز بھی نہ ہوں جیسے کہ عقول عشرہ، جنھیں عرف شرع میں ملائکہ کروبی کہتے ہیں اور جیسے کہ نفوس ناطقہ ہیں جنھیں شرع میں ارواح سے تعبیر کیا گیا ہے، یہ سب مجرد عن المادہ ہیں، خلاصہ یہ ہے کہ آپ کی دلیل جواہر، اجسام اور اعراض کے حدوث پر تو دلالت کرتی ہے، لیکن مجردات کے حدوث پر دلالت نہیں کرتی ہے، لہٰذا ضروری ہے کہ پہلے مجردات کے وجود کے امتناع پر دلیل لائی جائے، جواب یہ ہے کہ ہمارا مقصود ان ممکنات کے حدوث کا اثبات ہے جن کا وجود ثابت شدہ ہے اور ایسے ممکنات صرف جواہر، اجسام اور اعراض میں منحصر ہیں اور یہ سب کے سب متحیز ہیں اور مجردات کے اثبات پر جو دلیلیں پیش کی جاتی ہیں وہ غیر تام اور محل نظر ہیں یہ اور بات ہے کہ مجردات کی نفی کی دلیلیں بھی تام نہیں ہیں۔

والثانی ان ماذکر لا یدل: -اس عبارت سے شارح نے دوسرا اعتراض پیش کیا ہے، یہ اعتراض متدل کے اس قول پر کیا گیا ہے "اما الاعراض فبعضھا بالمشاھدۃ و بعضھا بطر یان العدم" اس اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ یہاں پر مقصود جمیع اجزا کے ساتھ عالم کے حدوث کو ثابت کرنا ہے جس کے لیے ضروری ہے کہ جمیع اعراض کے حدوث کو ثابت کیا جائے، لیکن آپ کی دلیل سے انھیں اعراض کا حدوث ثابت ہو رہا ہے جن کے حدوث کا علم ہمیں مشاہدے سے ہوتا ہے لیکن وہ اعراض جن کے حدوث کا ادراک ہمیں مشاہدے سے نہیں ہے ان کا حدوث اس دلیل سے نہیں ثابت ہوتا ہے، مثلاً وہ اعراض جو آسمانوں کے ساتھ قائم ہیں، جیسے آسمانوں کی اشکال کرویہ اور ان کے امتدادات، یعنی طول، عرض، عمق اور ان کی روشنیاں۔

جواب یہ ہے کہ یہ اعتراض ہمارے لیے مخل نہیں ہے اس لیے کہ ہم نے حرکت و سکون کے حدث کی دلیل سے جمیع اعیان کا حدوث ثابت کر دیا ہے اور جمیع اعیان کا حدوث ان جمیع اعراض کے حدوث کو مستلزم ہے جو اعیان کے ساتھ قائم ہیں خواہ ہم ان کا مشاہدہ کرتے ہوں یا نہ، اس لیے کہ یہ ممکن نہیں ہے کہ ما قام بہ تو حادث ہو اور قائم حادث نہ ہو۔

☆☆☆☆☆

✻ الثالث ان الازل لیس عبارۃ عن حالۃ مخصوصۃ حتی یلزم من وجود الجسم فیھا وجود الحوادث فیھا بل ھو عبارۃ عن عدم الأولیۃ أو عن استمرار الوجود فی ازمنۃ مقدرۃ غیر متناھیۃ فی جانب الماضی و معنی أزلیۃ الحرکات الحادثۃ أنہ مامن حرکۃ إلا و قبلھا حرکۃ اخری لا إلی بدایۃ وھذا ھو مذھب

الفلاسفة وهم يسلمون أنه لا شئ من جزئيات الحركة بقديم وإنما الكلام في الحركة المطلقة والجواب أنه لا رجود للمطلق إلا في ضمن الجزئي فلا يتصور قدم المطلق مع حدوث كل من الجزئيات.

ترجمہ: -تیسری بحث یہ ہے کہ ازل کسی مخصوص حالت کا نام نہیں ہے کہ اس میں جسم کے وجود سے حوادث کا بھی اس میں وجود لازم آئے بلکہ ازل عدم اولیت کا نام ہے اور جانبِ ماضی میں ازمنۂ مفروضہ غیر متناہیہ میں وجود کے برقرار رہنے کا نام ہے اور حرکاتِ حادثہ کی ازلیت کا مطلب یہ ہے کہ ایسی کوئی حرکت نہیں ہے کہ اس کے پہلے دوسری حرکت لاالی بدایہ نہ ہو اور یہی فلاسفہ کا مذہب ہے۔ یہ لوگ یہ تسلیم کرتے ہیں کہ حرکات مخصوصہ قدیم نہیں ہیں اور کلام تو حرکت مطلقہ کے بارے میں ہے اور جواب یہ ہے کہ مطلق کا وجود مخصوص فرد کے ضمن میں ہی ہوتا ہے لہٰذا جزئیات میں سے ہر ایک کے حدوث کے ساتھ مطلق کے قدم کا تصور کیا جاسکتا ہے۔

تشریح

الثالث ان الأزل: - یہاں سے تیسرا اعتراض پیش کیا گیا ہے۔ یہ اعتراض دلیل کے اس دوسرے مقدمے پر کیا گیا ہے "ما لا یخلو عن الحوادث لو ثبت فی الازل لَزِمَ ثبوت الحادث فی الازل و هو محال" اعتراض یہ ہے کہ ازل کسی مخصوص حالت یا کسی متعین وقت کا نام نہیں ہے کہ جسم کے اس میں پائے جانے سے جسم کے ساتھ ان حوادث کا بھی ازلی ہونا لازم آئے جو جسم کے ساتھ پائے جاتے ہیں، مثلاً سنیچر کا دن، ایک مخصوص اور متعین وقت پر دلالت کرتا ہے۔ اب اگر کوئی مکان اس دن میں بنتا ہے تو اس مکان کا تحقق اس دن میں لازم آئے گا اور مکان کے ساتھ اس کے مکینوں کا بھی اس مخصوص دن میں پایا جانا لازم آئے گا لیکن ازلیت اس کا نام تو ہے نہیں، بلکہ ازلیت عدم اولیت کا نام ہے یعنی جس کی کوئی ابتدا نہ ہو یا ازلیت اس کا نام ہے کہ جانبِ ماضیہ غیر متناہیہ میں اس کا وجود ہمیشہ برقرار رہا ہو، کبھی ختم نہ ہوا ہو۔ دونوں تعریفوں کا مفہوم ایک ہی ہے۔ یعنی جانب ماضی میں کسی شئ کے ہمیشہ پائے جانے کا نام ازلیت ہے۔

شارح نے ازمنہ کو مقدرہ سے اس لیے متصف کر دیا ہے کہ زمانہ امر واحد مستمر کا نام ہے ماضی، حال مستقبل کی طرف اس کی تقسیم فرضی ہے۔

ومعنى أزلية الحركات الحادثة: -یہاں سے ایک اعتراض دور کیا جارہا ہے اعتراض یہ ہے کہ فلاسفہ کہتے ہیں کہ افلاک کی حرکت قدیم ہے جب کہ نفس الامر میں ایسا نہیں ہے، افلاک کی جتنی بھی حرکتیں ہیں سب حادث ہیں، تو آخر فلاسفہ نے حرکاتِ حادثہ کی ازلیت کا دعویٰ کیسے کیا۔ شارح فلاسفہ کی طرف سے جواب دے رہے ہیں کہ حرکات حادثہ کی ازلیت کا مطلب یہ نہیں ہے کہ جو حرکتیں ہو رہی ہیں اور ختم ہوتی جارہی ہیں وہ قدیم ہیں، بلکہ حرکاتِ فلکیہ کے قدیم ہونے کا مطلب یہ ہے کہ جانبِ ماضی میں کوئی بھی ایسی حرکت نہیں پائی جاتی کہ اس کے پہلے دوسری حرکت نہ ہو، ہر حرکت سے پہلے دوسری حرکت موجود ہے، یعنی حرکاتِ فلکیہ لاتقفیات کے معنیٰ میں قدیم ہیں، لہٰذا عند الفلاسفہ مطلق حرکت کے قدم کا دعویٰ کیا گیا ہے، حرکت کے مخصوص افراد اور جزئیات کے قدم کا دعویٰ نہیں کیا گیا ہے لہٰذا یہ ممکن ہے کہ مخصوص حرکات تو حادث ہوں لیکن مطلق حرکت قدیم ہو۔

جواب یہ ہے کہ ماہیت کلیہ خارج میں افراد سے صَرفِ نظر کرتے ہوئے منفرداً پائی ہی نہیں جاتی بلکہ کلی طبعی کا وجود خارج میں ہمیشہ افراد اور مخصوص جزئیات کے ضمن میں ہوتا ہے، انسان خارج میں جب بھی پایا جائے گا تو زید، عمر، خالد کی شکل میں ہی پایا جائے گا، یہ ممکن نہیں ہے کہ زید، عمر، بکر تو حادث ہوں اور انسان قدیم ہو اسی طرح یہ بھی ممکن نہیں ہے کہ افلاک کی مخصوص حرکتیں تو حادث ہوں اور مطلق حرکت قدیم ہو لہٰذا جزئیات کے حدوث کے ساتھ مطلق کے قدم کا دعویٰ نہیں کیا جاسکتا۔

* الرابع انه لو كان كل الجسم في حيز لزم عدم تناهي الأجسام لأن الحيز هو السطح الباطن من الحاوي المماس لسطح الظاهر من المحوي والجواب ان الحيز عند المتكلمين هو الفراغ المتوهم الذي يشغله الجسم وتنفذ فيه ابعاده ولما ثبت ان العالم محدث ومعلوم ان المحدث لا بدله من محدث ضرورة امتناع ترجح احد طرفي الممكن من غير مرجح ثبت ان له محدثا

ترجمہ:- چوتھا اعتراض یہ ہے کہ اگر ہر جسم حیز میں ہو تو اجسام کی عدم تناہی لازم آئے گی کیوں کہ حیز جسم حاوی کی وہ سطح باطن ہے جو جسم محوی کی سطح ظاہر سے مماس ہو، جواب یہ ہے کہ عند المتکلّمین حیز وہ موہوم کشادگی ہے جس کو جسم بھر دے اور جسم کے ابعاد (طول، عرض، عمق) اس میں نفوذ کر جائیں۔

اور جب یہ ثابت ہو گیا ہے کہ عالم حادث ہے اور یہ معلوم ہے کہ مُحدَث کے لیے ایک مُحدِث ضروری ہے، بغیر مرجح کے ممکن کے دونوں طرفوں میں کسی ایک کی ترجیح کے امتناع کی بداہت کی بنا پر تو ثابت ہو گیا کہ عالم کے لیے صانع ہے۔

تشریح

الرابع انه لو كان كل جسم:- اس عبارت سے چوتھا اعتراض پیش کیا گیا ہے جو متدل کے اس قول پر وارد کیا گیا ہے "الجسم والجوهر لا يخلو عن الكون في الحيز" اعتراض یہ ہے کہ اگر یہ فارمولہ تسلیم کر لیا جائے کہ سارے اجسام و جواہر کا حیز میں ہونا ضروری ہے تو لازم آئے گا کہ اجسام غیر متناہی ہو جائیں جب کہ اجسام کا غیر متناہی ہونا باطل ہے اجسام کا غیر متناہی ہونا اس لیے لازم آئے گا کہ حیز جسم محیط «گھیرنے والے جسم» کی وہ باطنی سطح ہے جو جسم محاط «جیسے گھیرا گیا ہو» کی ظاہری سطح سے ملی ہوئی ہو مثلاً جب ہم کسی پیالے میں پانی رکھیں گے تو پانی کا حیز پیالے کی وہ تمام باطنی یعنی اندرونی سطح ہے جو پانی کی ظاہری سطح سے ہر چہار جانب سے ملی ہوئی ہے۔

اب اگر ہر جسم کے لیے حیز میں ہونا ضروری ہو جیسا کہ کہا جا رہا ہے تو اجسام بالبداہت غیر متناہی ہو جائیں گے اس لیے کہ جسم حاوی بھی تو ایک جسم ہے، لہٰذا اس کے لیے بھی ایک حیز ہوگا، پھر جو جسم حیز بنے گا وہ بھی ایک جسم ہے تو اس کے لیے بھی ایک حیز ہوگا پھر جو جسم اس کا حیز بنے گا وہ بھی ایک جسم ہوگا تو اس کے لیے بھی ایک جسم حیز بنے گا، اس طرح یہ سلسلہ لاالیٰ نہایہ بڑھتا چلا جائے گا تو لازم آئے گا کہ اجسام غیر متناہی ہو جائیں اور یہ باطل ہے۔

جواب یہ ہے کہ عند الفلاسفہ حیز جسم حاوی اور جسم محوی کی باطنی اور ظاہری سطح کا نام ہے، لیکن عند المتکلّمین حیز اس موہوم کشادگی کا نام ہے جسے جسم بھر دیتا ہے اور جسم کے ابعادِ ثلاثہ جس میں نفوذ کر جاتے ہیں مثلاً جس جگہ پر آپ بیٹھے ہیں وہاں نیچے سے لے کر اوپر تک ہر چہار جانب سے ایک خلا ہے، جس کے بارے میں وہم یہ ہوتا ہے کہ وہ کشادہ ہے، حالاں کہ حقیقت میں فراغ (کشادگی) معدوم ہے وہی موہوم کشادگی عند المتکلّمین حیز ہے، لہٰذا اس تقریر پر کشادگی کے لیے کسی اور کشادگی کا پایا جانا ضروری نہیں ہے، اس لیے اجسام کا غیر متناہی ہونا لازم نہیں آئے گا۔

ولما ثبت ان العالم:- اس عبارت سے شارح بتا رہے ہیں کہ جب دلائل سے ثابت ہو گیا کہ عالم حادث ہے تو اسی سے یہ بھی ثابت ہو گیا کہ ضرور اس کا کوئی صانع ہو گا کیوں کہ حادث ممکن ہوتا ہے، اور ممکن کے وجود و عدم دونوں برابر ہوتے ہیں، لہٰذا جانبِ عدم سے جانبِ وجود کی طرف لانے کے لیے ضرور کوئی مرجح ہو گا ورنہ ترجیح بلا مرجح لازم آئے گی جو کہ محال ہے، لہٰذا عالم کے لیے کوئی صانع ضرور ہو گا۔

☆☆☆☆

* والمحدث للعالم هو الله تعالى أى الذات الواجب الوجود الذى يكون وجوده من ذاته، ولا يحتاج إلى شىء أصلاً، إذلو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم، فلم يصلح محدثاً للعالم ومبداله، مع أن العالم اسم لجميع مايصلح علماً على وجود مبداله۔

ترجمہ: -اور عالم کے لیے محدث اللہ تعالیٰ ہے، یعنی وہ ذات ہے جو واجب الوجود ہے، جس کا وجود خود اس کی ذات سے ہے، وہ اپنے وجود میں کسی شیٔ کا بالکل محتاج نہیں ہے، کیوں کہ اگر وہ ممکن الوجود ہوگا تو جملہ عالم سے ہوگا تو عالم کے لیے محدث (صانع) اور مبدا بننے کی صلاحیت نہیں رکھے گا، ساتھ اس کے کہ عالم اس مجموعے کا نام ہے جو اپنے مبدا کے وجود پر علامت کی صلاحیت رکھے۔

تشریح

والمحدث للعالم: -ماقبل سے یہ ثابت ہوگیا ہے کہ عالم بجمیع اجزائہ حادث ہے، لہٰذا اسے پردۂ عدم سے منصۂ شہود پر لانے کے لیے ایک صانع کی ضرورت ہے۔ یہ زمین، یہ آسمان، یہ چاند، یہ سورج، یہ سیارے، یہ صحراو بیابان، یہ آبادی، یہ تاحد نگاہ سر بفلک پہاڑوں کا پھیلا ہوا سلسلہ، یہ تمام چیزیں زبان حال سے چیخ چیخ کر بتا رہی ہیں کہ ضرور ہمارا کوئی خالق ہے، ضرور ہمارا کوئی وجود بخشنے والا ہے، پسِ پردہ کوئی اور بھی طاقت ہے جس کی کارفرمائی کا جلوہ ہر ہر شیٔ میں نظر آرہا ہے، اور وہ ہستی وہی ہے جسے ہم اللہ تعالیٰ کہتے ہیں۔

أى الذات الواجب الوجود: -اس عبارت سے شارح فرماتے ہیں کہ صانعِ عالم اللہ تعالیٰ ہے، یعنی وہ ذات ہے جو واجب الوجود ہے، جس کا وجود ہر حال میں ضروری ہے، عدم اس پر محال ہے۔ شارح نے اسمِ واجب تعالیٰ کی تفسیر ذات واجب الوجود سے اس لیے کی ہے کہ واجب تعالیٰ کا تمام ممکنات کا صانع اور جمیع ممکنات کا مبدا ہونا اور وحدت وقدم سے اس کا متّصف ہونا اور جسمیت وعرضیت اور جملہ تنزیہات سے اس کا منزہ ہونا اسی لیے ہے کہ وہ واجب الوجود اور جمیع محامد اور صفاتِ کمالیہ کا جامع ہے اور اس کا وجود خود اس کی ذات سے ہے، یعنی ذات واجب تعالیٰ خود اپنے وجود کے لیے علتِ تامہ ہے، وہ اپنے وجود اور اپنی ذات و صفات میں کسی کا بالکل ہی محتاج نہیں ہے۔

إذلو كان جائز الوجود: -اس عبارت سے شارح نے ذات باری تعالیٰ کے واجب الوجود اور اس کے صانع عالم ہونے پر دلیل قائم کی ہے، فرماتے ہیں کہ اگر واجب تعالیٰ واجب الوجود ہونے کے بجائے ممکن الوجود ہو تو وہ عالم کی قبیل سے ہوجائے گا، اس لیے کہ عالم بھی ممکن الوجود ہے اور جب وہ خود عالم کی قبیل سے ہوجائے گا تو صانعِ عالم بننے کی اس میں صلاحیت ہی نہیں پائی جائے گی، اس لیے کہ ممکن ہونے کی بنا پر اب وہ خود ایک مرجح اور وجود دینے والے کا محتاج ہوجائے گا اور جب وہ خود علت کا محتاج ہوگا تو عالم کے لیے علت کیسے ہوگا؟ اور عالم کے لیے مبدا عالم کیسے ہوگا؟ لہٰذا سلسلۂ ممکنات کے استحالہ سے بچنے کے لیے ضروری ہے کہ یہ مانا جائے کہ وجود عالم کی علت کا واجب الوجود ہونا ضروری ہے اور ذات باری تعالیٰ کے علاوہ کوئی اور واجب الوجود نہیں ہوسکتا۔ لہٰذا معلوم ہوا کہ صانعِ عالم اللہ جل شانہ ہی ہے۔

مع أن العالم اسم لجميع: -اس عبارت سے شارح نے ذات باری تعالیٰ کے واجب الوجود ہونے کو ایک دوسرے انداز سے ثابت کیا ہے، فرماتے ہیں کہ ذاتِ باری تعالیٰ کا واجب الوجود ہونا ضروری ہے، اس لیے کہ اگر وہ ممکن الوجود ہوگا تو پھر وہ عالم کی جنس سے ہوجائے گا اور جب وہ عالم کی جنس سے ہوجائے گا تو لازم آئے گا کہ وہ خود اپنے نفس وجود پر علامت ہوجائے اس لیے کہ

عالم اس مجموعے کا نام ہے جو مبدأ عالم پر علامت ہو اور جب مجموعۂ عالم میں واجب تعالیٰ ممکن الوجود ہونے کی بنا پر خود داخل ہے تو لازم آئے گا کہ ذات باری تعالیٰ خود اپنے نفسِ وجود پر علامت ہو جائے اور یہ محال ہے، اس لیے کہ راجح قول یہی ہے کہ وجود واجب تعالیٰ ذات تعالیٰ کا عین ہے اور علامت ہونے کی صورت میں اس کا بطلان لازم آئے گا، اس لیے کہ شئ اور ہے اور علامتِ شئ اور ہے اور یہ بھی لازم آئے گا کہ عالم کے بعض اجزا خود بعض کے لیے علت ہو جائیں۔

☆☆☆☆☆

✽ **وقريب من هذا ما يقال: إن مبدأ الممكنات بأسرها لا بد أن يكون واجباً، إذ لو كان ممكناً لكان من جملة الممكنات، فلم يكن مبدءاً لها. وقد يتوهم أن هذا دليل على وجود الصانع من غير افتقار إلى إبطال التسلسل، وليس كذلك، بل هو إشارة إلى أحد أدلة بطلان التسلسل، وهو أنه لو ترتبت سلسلة الممكنات لا إلى نهايةٍ لاحتاجت إلى علة، وهي لا يجوز أن تكون نفسها ولا بعضها، لاستحالة كون الشيء علة لنفسه ولعلله، بل خارجاً عنها، فيكون واجباً فتنقطع السلسلة.**

ترجمہ: -اور اسی دلیل کے قریب قریب وہ ہے جو کہا جاتا ہے کہ جمیع ممکنات کے مبدا کے لیے ضروری ہے کہ وہ واجب ہو اس لیے کہ اگر وہ ممکن ہوگا تو جملہ ممکنات میں سے ہو جائے گا، تو اس کے لیے مبدا نہیں ہوگا اور کبھی وہم یہ کیا جاتا ہے کہ بغیر بطلان تسلسل کے احتیاج کے یہ وجودِ صانع پر دلیل ہے، حالاں کہ ایسا نہیں ہے بلکہ یہ بطلان تسلسل کی دلیلوں میں سے ایک کی طرف اشارہ ہے اور بطلان تسلسل کی دلیل یہ ہے کہ اگر ممکنات کے سلسلہ کی غیر متناہی طریقے پر ترتیب دی جائے تو یہ سلسلہ ایک علت کا محتاج ہوگا اور یہ ممکن نہیں کہ سلسلۂ ممکنات کی علت نفس سلسلہ خود ہو اور یہ بھی ممکن نہیں ہے کہ بعض سلسلہ علت ہو، شئ کے خود نفس شئ کے لیے علت اور اپنی علت کی علت ہونے کے محال ہونے کی بنا پر بلکہ علت نفسِ سلسلہ سے خارج ہوگا تو وہ واجب ہی ہوگا تو سلسلہ منقطع ہو جائے گا۔

تشریح

وقريب من هذا: -ابھی ابھی صانعِ عالم کے واجب الوجود ہونے پر جو دلیل پیش کی گئی ہے شارح کہتے ہیں کہ اسی کے قریب قریب وہ دلیل بھی ہے جو صانعِ عالم کے واجب الوجود ہونے پر دی جاتی ہے۔

واضح ہو کہ دونوں دلیلوں کا ماحصل ایک ہے، فرق صرف یہ ہے کہ جو دلیل ذکر کی گئی ہے وہ بطریقۂ حدوث ہے اور جو دلیل پیش کی جانے والی ہے وہ بطریقۂ امکان ہے۔

شارح فرماتے ہیں کہ جمیع ممکنات کے مبدا کے لیے ضروری ہے کہ واجب ہو، اس لیے کہ اگر وہ واجب نہیں ہوگا تو پھر ممکن ضرور ہوگا، اس لیے کہ مبدأ ممکنات ممتنع ہو یہ بدیہی البطلان ہے، لہٰذا اگر وہ واجب نہیں ہوگا تو ممکن ضرور ہوگا اور جب ممکن ہوگا تو وہ خود ممکنات کی قبیل سے ہو جائے گا تو اس کے وجود وعدم دونوں برابر ہوں گے، تو وہ اپنے وجود میں خود ایک علت کا محتاج ہوگا اور جب وہ خود ہی وجود میں محتاج ہوگا تو ممکنات کے وجود کے لیے مؤثر کیسے ہوگا۔

وقد يتوهم ان هذا دليل: اس عبارت سے شارح فرماتے ہیں کہ بعض لوگوں کو مثلاً صاحبِ مواقف کو یہ وہم ہو گیا ہے کہ وجودِ صانع پر جو دلیل پیش کی گئی ہے یہ ایک ایسی دلیل ہے جو بطلانِ تسلسل کی محتاج نہیں ہے، حالاں کہ یہ صرف ایک وہم ہے نفس

الامر میں ایسا نہیں ہے، بلکہ اس دلیل میں بطلان تسلسل کی دلیل کی طرف اشارہ موجود ہے، چوں کہ اس میں صراحت کے ساتھ بطلانِ تسلسل کا ذکر نہیں ہے اس لیے کچھ لوگوں کو یہ وہم ہو چلا ہے کہ اس دلیل میں بطلانِ تسلسل کی حاجت نہیں ہے۔

صاحبِ مواقف نے جو یہ کہا ہے کہ اس دلیل میں بطلانِ تسلسل کی حاجت نہیں ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ اس دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر سارے موجودات ممکنات میں منحصر ہو جائیں گے تو سرے سے کوئی شئ ہی نہیں پائی جائے گی اس لیے کہ ممکن کا وجود خود ہی غیر مستقل ہے تو جب اس کا خود ہی وجود نہیں ہے تو وہ کسی شئ کو وجود کیسے دے گا، اس لیے کہ لا وجود فلا إيجاد وجود نہیں تو ایجاد نہیں، لہٰذا یہ ماننا ضروری ہے کہ سارے موجودات ممکنات میں داخل نہیں ہیں۔ ایک وجود ضرور ایسا ہے جو واجب ہے اور وہ ذات واجب تعالیٰ کا وجود ہے جو صانعِ عالم ہے۔

محقق سید السند نے بھی اس دلیل کو پسند کیا ہے، اس لیے شارح نے اس پر رد کرتے ہوئے یہ فرمایا کہ یہ صاحبِ مواقف جیسے لوگوں کا وہم ہے، حقیقت اس کے برعکس ہے۔

و أنه لو ترتبت: -اس عبارت سے شارح نے بطلانِ تسلسل کی اس دلیل کو بیان کیا ہے جس کی طرف ذکر کی گئی دلیل میں اشارہ کیا گیا ہے۔ دلیل سے پہلے جان لیجیے کہ جس سے کسی سلسلہ کا آغاز ہو اسے مبدا کہتے ہیں، بلفظِ دیگر جو کسی معلول کی علت ہو اسے مبدا کہتے ہیں، اب دلیل پیش کی جا رہی ہے۔

اگر ممکنات کا جانب مبدا میں ایک غیر متناہی سلسلہ فرض کیا جائے تو ممکن ہونے کی بنا پر اس کے لیے علت کا ہونا ضروری ہے اب دیکھنا ہے کہ اس کی علت کیا ہے۔ آیا نفسِ سلسلہ خود نفسِ سلسلہ کے لیے علت ہے یا سلسلے کا بعض، بعض کے لیے علت ہے، نفسِ سلسلہ خود علت ہو، یہ نہیں ہو سکتا ہے، ورنہ شئ کا خود نفسِ شئ کے لیے علت ہونا لازم آئے گا اور سلسلے کا بعض، بعض کے لیے علت ہو یہ بھی نہیں ہو سکتا، اس لیے کہ اس صورت میں لازم آئے گا کہ شئ اپنی علت کے لیے علت ہو جائے اور یہ بھی ممکن نہیں ہے۔ مثلاً «الف» علت ہے «ب» «ج» اور «د» کے لیے اور «د» علت ہو جائے «الف» کے لیے تو لازم آئے گا کہ خود «د» اپنی علت «الف» کے لیے علت ہو جائے، لہٰذا اپنی علت کے لیے شئ کا علت ہونا لازم آئے گا اور یہ محال ہے۔ لہٰذا سلسلۂ ممکنات کی علت نفسِ سلسلہ خود ہو، یہ نہیں ہو سکتا اور بعضِ سلسلہ بعض کے لیے علت ہو، یہ بھی نہیں ہو سکتا۔ لہٰذا یہ ماننا پڑے گا کہ سلسلۂ ممکنات کی علت سلسلے سے خارج ہو گا۔ اب دیکھنا ہے کہ وہ امرِ خارج کیا ہے، تین صورتیں ہو سکتی ہیں، یا تو واجب ہو گا، یا ممکن یا پھر ممتنع ہو گا، ممتنع ہو یہ ظاہر البطلان ہے اس لیے کہ علیت کے لیے موجود ہونا ضروری ہے اور ممتنع کے لیے وجود ممکن نہیں ہے، اور ممکن ہو، یہ بھی نہیں ہو سکتا اس لیے کہ ممکن ہونے کی صورت میں اس کے وجود و عدم دونوں برابر ہوں گے اس لیے کہ ممتنع کے مقابل میں جو ممکن ہوتا ہے اس سے مراد امکانِ خاص ہوتا ہے، جس کے وجود و عدم دونوں برابر ہوتے ہیں، لہٰذا جانبِ وجود کو ترجیح دینے کے لیے وہ خود ہی ایک علت کا محتاج ہو گا تو جب وہ خود ہی وجود کا محتاج ہے تو کسی اور کو وجود کیسے دے گا، لہٰذا تیسری صورت متعین ہو گئی کہ وہ امرِ خارج جو سلسلۂ ممکنات کی علت ہے، وہ واجب ہو اور وہی صانعِ عالم ہے۔

☆☆☆☆☆

❊ ومن مشهور الأدلة برهان التطبيق، وهو أن تفرض من المعلول الأخير إلى غير النهاية جملة ومما قبله بواحد مثلاً إلى غير النهاية جملة أخرى، ثم تطبق الجملتين بأن نجعل الأول من الجملة الأولى بإزاء الأول من الجملة

الثانية، والثاني بالثاني وهلم جرًا، فإن كان بإزاء كل واحد من الأولى واحد من الثانية كان الناقص كالزائد وهو محال، وإن لم يكن فقد وجد في الأولى ما لا يوجد بإزائه شيء في الثانية فتنقطع الثانية وتتناهى ويلزم منه تناهي الأولى لأنها لا تزيد على الثانية إلا بقدر متناه، والزائد على المتناهي بقدر متناه يكون متناهياً بالضرورة.

ترجمہ: -اور بطلانِ تسلسل کی مشہور دلیلوں میں برہانِ تطبیق ہے، وہ یہ ہے کہ ہم معلول اخیر سے لا إلی نهاية ایک مجموعہ فرض کرتے ہیں اور اس مفروضہ مجموعے سے ایک عدد پہلے لا الیٰ نہایہ ایک اور مجموعہ فرض کرتے ہیں پھر ہم دونوں مجموعوں کی تطبیق دیں، بایں طور کہ پہلے مجموعہ کے پہلے جزکو دوسرے مجموعہ کے پہلے جز کے مقابل میں رکھیں اور دوسرے کو دوسرے کے مقابلے میں کردیں، اسی طرح کرتے جائیں تو اگر پہلے مجموعہ کے ہر جز کے مقابلے میں دوسرے مجموعہ کا کوئی جز ہو تو ناقص زائد کے مثل ہوجائے گا اور یہ محال ہے اور اگر پہلے مجموعہ کے ہر جز کے مقابل میں دوسرے مجموعہ میں جز نہ پایا جائے تو دوسرا مجموعہ منقطع ہوجائے گا اور متناہی ہوجائے گا اور اسی سے پہلے مجموعہ کا متناہی ہونا لازم آئے گا، اس لیے کہ پہلا مجموعہ دوسرے پر بقدر متناہی ہی زائد ہوگا اور زائد علی المتناہی بقدر المتناہی بداہتاً متناہی ہوتا ہے۔

تشریح

ومن مشهور الأدلة: -بطلانِ تسلسل کی مختلف دلیلیں دی جاتی ہیں، جن میں برہانِ تطبیق ایک مشہور اور آسان دلیل ہے جسے شارح نے یہاں پر پیش کیا ہے۔

ہم نے اپنی کتاب «توضیحاتِ احسن شرح ملاحسن کے ص: ۱۸۳» پر برہانِ تطبیق اور اس کی شرطوں کو بہت ہی تفصیل سے پیش کیا ہے، جسے شرائط میں فلاسفہ اور متکلمین کے اختلاف کی وضاحت کے ساتھ یہاں پر نقل کررہے ہیں۔

برہانِ تطبیق بطلانِ تسلسل کی ایک مشہور دلیل ہے، لیکن عند الحکما اس کی کچھ شرطیں بھی ہیں، پہلی شرط تو یہ ہے کہ اس دلیل کا جریان ایسے امور غیر متناہیہ میں ہوگا جو نفس الامر میں بالفعل موجود ہوں اور دوسری شرط یہ ہے کہ ان میں باہم ترتیب بھی پائی جاتی ہو، نفس الامر میں موجود بالفعل ہونا اس لیے ضروری ہے کہ اگر موجود نہیں ہوں گے، متعاقب ہوں گے تو زمانہ واحد میں سارے امورِ غیر متناہیہ کا وجود نہیں ہوگا، بلکہ ایک زمانہ میں ایک کا وجود ہوگا، پھر وہ معدوم ہوجائے گا اور دوسرے زمانے میں دوسرے کا وجود ہوگا، پھر وہ بھی معدوم ہوجائے گا، پھر تیسرے میں تیسرے کا وجود ہوگا اسی قیاس پر ایسی صورت میں امورِ غیر متناہیہ کا وجود فرض فارض اور اعتبارِ معتبر سے ہوگا اور فرض واعتبار کے انقطاع سے ان کا بھی انقطاع ہوجائے گا تو ان میں تطبیق نہیں ہوپائے گی، لہٰذا ایک کو دوسرے کے مقابل میں کرنے کے لیے ضروری ہے کہ خارج میں ان کا بالفعل وجود ہو اور برہان تطبیق کے اجرا کے لیے دوسری شرط ترتیب اس لیے ضروری ہے کہ اگر احاد واوساط منتظم نہیں ہوں گے تو بعض کی بعض کے ساتھ تطبیق اور ازائیت نہیں ہوگی، لہٰذا امورِ غیر متناہیہ کا مرتب ہونا بھی ضروری ہے، اب چاہے ان میں ترتیبِ طبعی ہو بایں طور کہ متاخر اپنے وجود میں متقدم کا محتاج ہو، لیکن متقدم متاخر کے وجود کے لیے علتِ تامہ نہ ہو، جیسے ایک کا تقدم دو پر یا جیسے کہ تصور کا تقدم تصدیق پر یا جیسے کہ معدات میں مِعد کا تقدم مُعدہ لہٗ پر جیسے نطفہ کا تقدم علقہ پر علقہ کا تقدم مضغہ پر اور مضغہ کا تقدم عظام پر، عظام کا تقدم لحم پر اور لحم کا تقدم بچے پر ان میں اول ثانی کے لیے معد ہے۔ اور ثانی، ثالث کے لیے معد ہے، ثالث رابع کے لیے مِعد ہے اور رابع خامس کے لیے مِعد ہے اور خامس سادس کے لیے مِعد ہے، کیوں کہ بالترتیب اوّل کا جب وجود ختم ہوتا ہے اس کے بعد ہی ثانی وجود میں

آتا ہے، اسی طرح بالترتیب ثانی اپنے وجود میں اول کا محتاج بھی ہے، لیکن ثانی اول کے وجود کے لیے علتِ تامہ نہیں ہے، یا ترتیب ذکر کے اعتبار سے ہو کہ ایک کا ذکر پہلے ہو اور دوسرے کا اس کے بعد ہو یا ان میں ترتیبِ زمانہ پائی جائے، جیسے بعض اجزاء زمان کا تقدم بعض پر یا جیسے حضرت نوح علیہ السلام کا تقدم حضرت عیسیٰ علیہ السلام پر۔

واضح ہو کہ یہ شرطیں عند الحکما ہیں لیکن عند المتکلّمین صرف وجود ضروری ہے، خواہ وجود خارجی ہو یا ذہنی مرتب ہوں یا غیر مرتب مجتمع ہوں یا متعاقب اور یہ بھی جان لینا چاہیے کہ برہانِ تطبیق کم متّصل اور کم منفصل دونوں میں جاری ہوتی ہے۔ شارح نے یہاں کم متّصل میں برہانِ تطبیق جاری کی ہے، جیسا کہ انھوں نے اوّل، ثانی کہہ کر اس کی طرف اشارہ کیا ہے۔

ان شرائط کی تفصیل کے بعد یہ جان لینا چاہیے کہ جس سے کسی سلسلہ کا آغاز ہوا اسے مبدا کہا جاتا ہے، بلفظِ دیگر جو کسی معلول کی علت ہو اسے مبدا کہا جاتا ہے، جیسے الف سے کوئی سلسلہ شروع ہو تو الف مبدا ہو گا اور جو معلول تو ہو لیکن دوسرے کے لیے علت نہ ہو اسے معلول اخیر کہا جاتا ہے، جیسے کہ آج کا دن معلول اخیر ہے، جس کے لیے علت کل گزشتہ ہے اور وہ بھی معلول ہے اور اس کی علت پرسوں گزشتہ کا دن ہے اور پرسوں کا دن بھی معلول ہے، اس کی علت نرسوں کا گزشتہ دن ہے، اسی قیاس پر۔

اس تمہید کے بعد اب برہانِ تطبیق کو سمجھنا چاہیے، جس کا حاصل یہ ہے کہ امورِ غیر متناہیہ کا بالفعل وجود اگر ممکن ہو تو ہم مبدا یعنی الف سے علت و معلول کا ایک لامتناہی سلسلہ فرض کریں گے، اسی طرح سے ایک دوسرا لامتناہی سلسلہ بھی فرض کریں گے جس کی ابتدا پہلے والے سلسلہ سے بقدر واحد بعد سے ہو گا یعنی «ب» سے۔

تقریبِ فہم کے لیے ایک مثال ذیل میں پیش کی جاتی ہے:

سلسلۂ اولیٰ　الف، ب، ت، ث، ج، ح، خ، د، ذ، رِ　ز　لاالیٰ نہایۃ

سلسلۂ ثانی　↙ ب ↙ت، ↙ث، ↙ج، ↙ح، ↙خ، ↙ د، ↙ ذ، ↙ رِ ↙ ز ↙ x　لاالیٰ نہایۃ

مثال مذکور میں پہلے سلسلے کا مبدا الف ہے جو «ب» کے لیے علت ہے بَ تَ کے لیے علت ہے، تَ، ثَ کے لیے علت ہے علیٰ ہذا القیاس لاالیٰ نہایۃ اور دوسرے سلسلہ کا مبدا "ب" جو الف کے بعد ہے اور بقدر واحد کم ہے اور جانبِ اخیر میں غیر متناہی ہے، اب ہم پہلے والے سلسلے کو کل فرض کرتے ہیں اور دوسرے کو جز فرض کرتے ہیں لہٰذا سلسلۂ ثانی سلسلۂ اول میں داخل ہو گا، اب ہم دونوں کی تطبیق اس طرح دیں گے کہ سلسلۂ اولیٰ سے الف کو سلسلۂ ثانی کے بَ کے مقابل میں رکھیں، اسی طرح سے اول کے بَ کو ثانی کے تَ کے مقابل میں رکھیں پھر اول کے تَ کو ثانی کے ثَ کے مقابل میں رکھیں، اسی طرح سے تطبیق دیتے رہیں، اب اس کی دو صورت ہو گی، یا تو اول کے ہر جز کے مقابلہ میں ثانی میں جز ملتا چلا جائے گا، لاالیٰ نہایۃ، یا اول کا ایک جز ایسا ہو گا جس کے مقابل میں ثانی میں جز نہیں ہو گا پہلی صورت میں کل اور جز میں مساوات لازم آئے گی اور اجتماعِ نقیضین کا استحالہ بھی لازم آئے گا، اور دوسری صورت میں اول ثانی پر ایک جز متناہی کے مقدار زائد ہو گا اور زائد کی زیادتی مزید علیہ پر مزید علیہ کے جمیع افراد کے ختم ہونے کے بعد ہی ہوتی ہے لہٰذا اب ثانی کا متناہی ہونا لازم آئے گا اور زائد علی المتناہی بقدر المتناہی متناہی ہوتا ہے، لہٰذا اب سلسلۂ اولیٰ بھی متناہی ہو جائے گا اور یہ خلافِ مفروض ہے، کیوں کہ ہم نے دونوں کو غیر متناہی فرض کیا تھا اور جب دونوں احتمالات باطل ہو گئے تو ایسے امورِ غیر متناہیہ کا پایا جانا بھی باطل اور محال ہے۔

☆☆☆☆☆

❊ وهذا التطبيق إنما يمكن فيما دخل تحت الوجود، دون ما هو وهمي محض، فإنه ينقطع بانقطاع الوهم. فلا يرد النقض بمراتب العدد، بأن تطبق جملتان إحداهما من الواحد لا إلى نهاية، والثانية من الاثنين لا إلى نهاية، فلا بمعلومات الله تعالىٰ ومقدوراته، فإن الأولى أكثر من الثانية مع لاتناهيهما، وذلك لأن معنى لاتناهي الأعداد والمعلومات والمقدورات أنها لاتنتهي إلى حدٍّ لا يتصور فوقه آخر، لا بمعنى أن ما لا نهاية له يدخل في الوجود فإنه محال.

ترجمہ: -یہ تطبیق اس میں ممکن ہوگی جو تحت وجود داخل ہونہ کہ اس میں جو وہمی محض ہوکیوں کہ اس صورت میں تطبیق وہم کے انقطاع سے منقطع ہوجائے گی، لہٰذا مراتب عدد سے اعتراض وارد نہیں ہوگا، بایں طور کہ دونوں مجموعوں کی تطبیق دی جائے، ایک کے ایک کی دوسرے کے دوسرے کے ساتھ اور نہ ہی معلومات اور مقدورات باری تعالیٰ سے ہی اعتراض وارد ہوگا کہ اول ثانی سے زیادہ ہے، باوجودیکہ دونوں غیر متناہی ہیں۔ اعتراض اس لیے وارد نہیں ہوگا کہ اعداد، معلومات اور مقدورات کے عدم تناہی کا مطلب یہ ہے کہ یہ کسی ایسی حد پر ختم نہیں ہوتے کہ اس کے اوپر دوسرے کا تصور نہ ہو، اس معنیٰ میں غیر متناہی نہیں ہیں کہ ان کی کوئی نہایت نہیں اور تحتِ وجود داخل ہیں، کیوں کہ یہ محال ہے۔

تشریح

وهذا التطبيق انما يمكن: -اس عبارت سے شارح فرماتے ہیں کہ برہانِ تطبیق صرف ان امور غیر متناہیہ میں جاری ہوگی جو تحتِ وجود داخل ہوں، عام ازیں کہ ان کا وجود خارج میں ہو یا ذہن میں، خارج میں وہ ایک ساتھ موجود ہوں یا یکے بعد دیگرے ان کا وجود ہو، لیکن وہ امور جو اعتباری اور وہمی محض ہوں، جن کا خارج اور ذہن میں کہیں بھی وجود نہیں ہوتا ہے، ان میں برہان تطبیق کا اجرا نہیں ہو پائے گا جیسے فوقیت اور تحتیت امور اعتباریہ اور انتزاعیہ ہیں، خارج یا ذہن میں کہیں ان کا وجود نہیں ہے، بلکہ جب ہم کسی شئ کو اوپر لے جائیں یا نیچے لے آئیں تو اس شئ سے فوقیت اور تحتیت کا ہمارا ذہن انتزاع اور اعتبار کرتا ہے تو یہ سب خالص وہمی امور ہیں، ان میں برہانِ تطبیق جاری نہیں ہوگی۔

فلا يرد النقض بمراتب العدد: -اس عبارت سے شارح فرماتے ہیں کہ جب یہ واضح کردیا گیا کہ برہان تطبیق صرف انھیں امور میں جاری ہوگی جو تحتِ وجود داخل ہوں تو اب اگر کوئی مراتب اعداد سے اعتراض کرنا چاہے، اعتراض نہیں کرسکتا، مثلاً اگر کوئی یہ کہے کہ برہانِ تطبیق سے امور غیر متناہیہ باطل ہیں لہٰذا اعداد بھی تو غیر متناہی ہیں، لہٰذا برہانِ تطبیق ان میں بھی جاری ہوگی، مثلاً ہم ایک سے اعداد کا ایک غیر متناہی سلسلہ فرض کرتے ہیں اور ایک دوسرا غیر متناہی سلسلہ دو سے فرض کرتے ہیں، اب ہم دونوں کے احاد کی ایک دوسرے سے تطبیق دیں گے، مثلاً پہلے سلسلہ کے ایک کو دوسرے سلسلہ کے دو کے مقابل میں اور پہلے کے دو کو دوسرے کے تین پہلے کے تین کو دوسرے کے چار کے مقابل میں اسی طرح لاالیٰ نہایہ رکھتے چلے جائیں گے اب یا تو پہلے کے احاد کے مقابلے میں دوسرے سلسلے کے احاد ملتے چلے جائیں گے تو لازم آئے گا کہ ناقص زائد کی طرح سے ہو جائے یا کسی موڑ پر جاکر پہلے سلسلے کی کسی اکائی کے مقابلے میں دوسرے سلسلے کی اکائی نہیں ملے گی تو لازم آئے گا کہ دوسرا سلسلہ جسے ہم نے غیر متناہی فرض کیا تھا، وہ متناہی ہوجائے جس سے پہلے سلسلہ کا بھی متناہی ہونا لازم آئے گا، کیوں کہ زائد علی المتناہی بقدر المتناہی متناہی ہوتا ہے تو اعداد کا متناہی ہونا لازم آئے گا، حالاں کہ اعداد کا غیر متناہی ہونا مسلّمات میں سے ہے۔

ولا بمعلومات اللہ تعالیٰ ومقدوراته: -اس عبارت سے بھی شارح یہی بتارہے ہیں کہ جب ہم نے واضح کردیا کہ برہانِ تطبیق انھیں غیر متناہی امور میں جاری ہوگی جو تحتِ وجود داخل ہیں تو اب اگر کوئی معلومات باری تعالیٰ اور مقدوراتِ باریِ تعالیٰ سے اعتراض کرنا چاہے تو نہیں کرسکتا۔

اعتراض سمجھنے سے پہلے یہ جان لیناضروری ہے کہ واجب تعالیٰ کے علم کے تحت جوامور داخل ہیں وہ معلوماتِ باری تعالیٰ ہیں اور اس کی قدرت کے تحت جو داخل ہیں وہ مقدورات باری تعالیٰ ہیں۔ اب یہیں یہ جان لیناچاہیے کہ ذاتِ باری تعالیٰ تو اس کے علم کے تحت ہے، واجب تعالیٰ کو جیسے دیگر اشیا کا علم ہے ویسے ہی اسے اپنی ذات کا بھی علم ہے، لیکن جیسے دیگر موجودات اس کی قدرت کے تحت داخل ہیں خود اس کی ذات اس کی قدرت کے تحت داخل نہیں ہے اسی طرح محالات بھی تحتِ قدرت نہیں ہیں۔ اس تقدیر پر معلوماتِ باری تعالیٰ مقدوراتِ باری تعالیٰ سے زائد ہوئے اور مقدورات معلومات سے کم ہوئے۔

اب یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ اگر برہانِ تطبیق تام ہے تو یہ معلومات اور مقدوراتِ باری تعالیٰ میں بھی جاری ہوگی اور چوں کہ مقدورات، معلومات سے کم ہیں لہٰذا مقدورات کا سلسلہ منقطع ہوجائے گا اور اس کے انقطاع سے لازم آئے گا کہ معلومات بھی منقطع ہوجائیں تو اب لازم آئے گا کہ معلومات اور مقدورات باری تعالیٰ متناہی ہوجائیں، حالاں کہ ان کے غیر کے متناہی ہونے پر سب کا اتفاق ہے۔

وذلک لان معنی لاتناهي الأعداد: -شارح اس عبارت سے بتارہے ہیں کہ اعداد اور معلومات ومقدورات سے مذکورہ طریقے پر اعتراض اس لیے وارد نہیں ہوگا کہ یہ امور اس معنیٰ میں غیر متناہی نہیں ہیں کہ یہ تحتِ وجود داخل ہیں اور برہانِ تطبیق سے ان کے غیر متناہی ہونے کو باطل کردیاجائے، بلکہ یہ اس معنیٰ میں غیر متناہی ہیں کہ یہ کسی بھی ایسی حد پر ختم نہیں ہوسکتے جس کے بعد دوسرے کا تصور ممکن نہ ہو۔ لہٰذا اگر آپ نے ایک لاکھ کا تصور کرلیا تو یہ تصور یہیں پر ختم نہیں ہوگا بلکہ اس کے بعد ایک لاکھ ایک کا تصور ممکن ہوگا۔ اسی طرح اگر آپ نے ایک ارب کا تصور کرلیا تو اس کے بعد ایک ارب ایک کا تصور ممکن ہوگا تو اعداد کے یہ تصورات کسی بھی ایسی حد پر منتہی نہیں ہوسکتے کہ اس کے بعد دوسرے کا تصور ممکن نہ ہو، ہاں ان کے انقطاع کی صرف ایک صورت ہے کہ آپ کا تصور اور وہم منقطع ہوجائے تو یہ خود بخود منقطع ہوجائیں گے، لہٰذا ان کی تناہی کے لیے برہانِ تطبیق جاری کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے اور برہانِ تطبیق ان میں جاری بھی نہیں ہوپائے گی، اس لیے کہ اس کے جریان کے لیے امورِ غیر متناہیہ میں ترتیب ضروری ہے اور ترتیب کے لیے امورِ غیر متناہیہ کا استحضار ذہنی ضروری ہے اور اعداد چوں کہ وہمی ہیں اور امور وہمیہ کا استحضار ذہن کر ہی نہیں سکتا، خلاصہ یہ ہے کہ اعداد اور معلومات ومقدوراتِ واجب تعالیٰ غیر متناہی تو ہیں لیکن لاتقفیات کے معنیٰ میں غیر متناہی ہیں۔ ہم ماقبل میں بتاچکے ہیں کہ لاتقفیات وہ امور ہوتے ہیں جو خارج میں متناہی ہوکر پائے جائیں، لیکن ان کے ہر مرتبے کے بعد دوسرے مرتبے کا تحقق ممکن ہو، لیکن ان کے سارے مراتب قوت سے فعل کی طرف خارج نہ ہوں۔

خلاصہ یہ ہے کہ وہ اعداد اور معلومات ومقدورات جو موجود ہیں وہ متناہی ہی ہیں اور جو موجود نہیں ہیں وہ موہوم ہیں اور موہوم میں برہانِ تطبیق جاری نہیں ہوتی، لہٰذا اعتراضات فاسد ہیں۔

☆☆☆☆☆

✽ **الواحد يعني أن صانع العالم واحد، ولا يمكن أن يصدق مفهوم واجب الوجود إلا على ذات**

واحدة. والمشهور في ذلك بين المتكلمين برهان التمانع المشار إليه بقوله تعالى: (لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا). وتقريره: أنه لو أمكن إلهان لأمكن بينهما تمانع بأن يريد أحدهما حركة زيد والآخر سكونه، لأن كلاً منهما في نفسه أمر ممكن، وكذا تعلق الإرادة بكل منهما في نفسه إذ لا تضاد بين إرادتين، بل بين المرادين، وحينئذ إما أن يحصل الأمران فيجتمع الضدان أو لا فيلزم عجز أحدهما، وهو أمارة الحدوث والإمكان لما فيه من شائبة الاحتياج. فالتعدد مستلزم لإمكان التمانع المستلزم للمحال، فيكون محالاً.

ترجمہ:۔ یعنی صانع عالم ایک ہے یہ ممکن نہیں ہے کہ واجب الوجود کا مفہوم صادق آئے مگر ایک ذات پر متکلمین کے درمیان اس تعلق سے برہانِ تمانع مشہور ہے جس کی طرف اللہ تعالیٰ کے قول "لَوْ كَانَ فِيهِمَآ اٰلِهَةٌ اِلَّا اللّٰهُ لَفَسَدَتَا" سے اشارہ کیا گیا ہے اس کی تقریر یہ ہے کہ اگر دو معبود ممکن ہوں گے تو ان میں تمانع ممکن ہوگا بایں طور کہ ایک حرکتِ زید کا ارادہ کرے اور دوسرا سکون زید کا کیوں کہ حرکت وسکون میں ہر ایک فی نفسہ امر ممکن ہیں یونہی ان دونوں میں سے ہر ایک سے فی نفسہ ارادے کا تعلق بھی ممکن ہے کیوں کہ دونوں ارادوں میں کوئی تضاد نہیں ہے بلکہ دونوں کی مراد میں تضاد ہے اور اس وقت یا تو حرکت وسکون دونوں حاصل ہوں گے تو یہ اجتماعِ ضدین ہے یا دونوں نہیں حاصل ہوں گے تو دونوں صانع میں ایک کا عجز لازم آئے گا اور یہ حدوث وامکان کی علامت ہے کیوں کہ اس میں احتیاج کا شائبہ ہے لہٰذا تعدد امکانِ تمانع کو مستلزم ہے جو مستلزم محال ہے تو تعدد محال ہے۔

تشریح

الواحد:۔ وحدت حق سبحانہ تعالیٰ پر جو دلیلیں قائم کی گئی ہیں ان میں بعض وہ دلیلیں ہیں جو اس پر قائم ہیں کہ صانعِ عالم ایک ہے اور بعض وہ دلیلیں ہیں جو اس پر قائم ہیں کہ ذاتِ واجب الوجود ایک ہے۔ شارح نے اپنے قول "انّ صانع العالم واحد" کہہ کر اس طرف اشارہ کیا ہے کہ آنے والی دلیل صانعِ عالم کی وحدانیت پر قائم کی گئی ہے اور ماتن کا قول "والمحدث للعالم هو الله تعالیٰ" بھی اسی کو ظاہر کرتا ہے کیوں کہ تمانع تعدد صانع اور تعددِ محدث کی صورت میں ہی ممکن ہوتا ہے۔

اور شارح نے اپنے قول "ولا يمكن ان يصدق مفهوم واجب الوجود إلا على ذات واحدة" سے اس کی طرف بھی اشارہ کیا ہے کہ آنے والی دلیل واجب الوجود کی وحدانیت پر بھی دلالت کرتی ہے کیوں کہ ماقبل میں یہ گزر چکا ہے کہ صانع عالم ذاتِ واجب الوجود ہے اس تقدیر پر واحد کا مفہوم یہی ہوگا کہ واجب الوجود کے مفہوم کا اثنین میں اشتراک نہیں ہوسکتا لہٰذا دلیل واجب الوجود کی وحدانیت پر بھی دلالت کرے گی۔

ظاہر یہی ہے کہ یہ دلیل صانعِ عالم کی وحدت پر ہی دال ہے جیسا کہ یہی تمانع کے مناسب ہے اور کلام مصنف "والمحدث للعالم هو الله تعالیٰ" کے بھی یہی مناسب ہے۔

وحدت واجب تعالیٰ پر برہان:۔ وحدت واجب الوجود پر یہ دلیل قائم کی جاتی ہے کہ اگر دو واجب ہوں گے تو معنی وجوب میں دونوں شریک ہوں گے، لہٰذا ایک کی دوسرے سے تمیز کے لیے ممیز کی ضرورت ہوگی کیوں کہ بغیر اس کے دونوں میں تمایز نہیں ہوگا تو ترکیب واجب لازم آئے گی اور یہ محال ہے۔

والمشهور في ذلك بين المتكلمين:۔ وحدتِ صانع پر متکلمین کے درمیان جو دلیل مشہور ہے اسے برہانِ تمانع کہتے ہیں یہ دلیل دو صانع کے مابین تمانع اور اختلاف کے مفروضے پر مبنی ہے اس وجہ سے اسے برہانِ تمانع کہتے ہیں

اس کی طرف اللہ تعالیٰ نے اپنے قول: "لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا" (الانبیاء:۲۲) سے اشارہ کیا ہے۔

وحدت صانع پر دلیل اور برہانِ تمانع:-وحدتِ صانع پر برہان تمانع سے حجت قائم کی جاتی ہے جس کی تقریر یہ ہے کہ اگر دو صانع ہوں گے تو ان کے مابین تمانع اور اختلاف ممکن ہوگا مثلاً یہ ممکن ہے کہ ایک جب زید کی حرکت کا ارادہ کرے تو اسی وقت میں دوسرا اس کے سکون کا ارادہ کرے کیوں کہ حرکت و سکون میں سے ہر ایک ممکن الوقوع ہیں یوں ہی دونوں میں سے ہر ایک سے ارادہ کا تعلق بھی ممکن الوقوع ہے یہاں پر تین صورتیں ہوں گی یا تو دونوں کا ارادہ پورا ہو جائے گا تو اس صورت میں اجتماعِ متضادین لازم آئے گا ایک ہی وقت میں زید متحرک بھی ہوگا اور اسی وقت میں وہ ساکن بھی رہے گا اور ظاہر ہے کہ یہ محال ہے لہٰذا یہ صورت ممکن نہیں ہے۔

دوسری صورت یہ ہوگی کہ دونوں میں سے کسی کا ارادہ پورا نہیں ہوگا اس صورت میں لازم آئے گا کہ دونوں اپنے ارادے پورا کرنے میں معذور اور مجبور ہوں یہ عجز ہے اور عجز ایک نقص ہے جو حدوث کی علامت ہے اور صانعِ عالم ہر نقص و عیب سے پاک ہے۔ لہٰذا یہ صورت بھی ممکن نہیں ہے اب آخری صورت یہ رہ جاتی ہے کہ دونوں میں ایک کا ارادہ پورا ہو جائے اور دوسرے کا ارادہ پورا نہ ہو تو جس کا ارادہ پورا نہیں ہوگا اس کے لیے عجز لازم آئے گا اور عجز حدوث و امکان کی علامت ہے کیوں کہ اس میں احتیاج کا شائبہ ہے جو اس بات کو ظاہر کرتا ہے کہ ثانی اپنی کمزوری کی بنا پر اول سے مزاحمت پر قدرت نہیں رکھتا اور یہ وجوب کے منافی ہے لہٰذا ثابت ہوا کہ تعددِ صانعِ عالم باطل ہے، صانعِ عالم ایک ہے۔

إذ لا تضاد بين إرادتين بل بين المرادين:-اس عبارت سے شارح نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے اعتراض یہ ہے کہ ایک ہی وقت میں حرکتِ زید کا ارادہ اور اسی وقت میں سکون زید کا ارادہ یہ تو اجتماعِ ضدین ہے اور یہ محالات میں سے ہے لہٰذا یہ ممکن ہی نہیں ہے کہ دونوں ایک ہی وقت میں متضاد ارادہ کرلیں شارح اس عبارت سے جواب دیتے ہیں کہ حرکت اور سکون ایک ہی وقت میں جمع ہو جائیں اس میں تضاد ہے لیکن ارادے میں کوئی تضاد نہیں ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ حرکت و سکون کے ارادے کا جو محل ہے یعنی جو مرید ہیں ارادہ کرنے والے ہیں ان میں تعدد ہے۔ لہٰذا دونوں متضاد ارادہ کرسکتے ہیں ہاں دونوں ارادوں کا تعلق جس سے ہے وہ ضرور ایک ہے جو کہ زید ہے لیکن زید ارادے کا محل نہیں ہے بلکہ مراد کا محل ہے لہٰذا یہ محال ہے کہ زید میں بیک وقت حرکت و سکون دونوں جمع ہو جائیں مثلاً جامی، شامی، نامی تینوں دوست ہیں ایک ساتھ رہتے ہیں لیکن اس بات کا امکان برقرار ہے کہ کسی مرحلے میں ان میں اختلاف ہو جائے شامی یہ ارادہ کرے کہ جامی آج میرے ساتھ ممبئی جائے گا اور نامی اسی وقت میں یہ ارادہ کرے کہ نہیں بلکہ جامی میرے ساتھ آج حیدر آباد جائے گا تو اس میں کیا استحالہ ہے ارادہ کرنے والے دو لوگ ہیں تو متضاد ارادہ تو کر ہی سکتے ہیں، استحالہ اس میں ہے کہ جامی ایک ہی وقت میں شامی کے ساتھ ممبئی بھی چلا جائے اور اسی وقت میں جامی، نامی کے ساتھ حیدر آباد بھی روانہ ہو جائے اسی طرح یہ ہو سکتا ہے کہ ایک صانع زید کی حرکت کا ارادہ کرے اور اسی وقت میں دوسرا صانع اس کے سکون کا ارادہ کرے اس میں کوئی استحالہ نہیں ہے استحالہ اس میں ہے کہ زید جس وقت میں متحرک ہے اسی وقت میں ساکن بھی رہے بیک وقت دونوں کی مراد پوری ہو جائے اس میں تضاد ہے۔

☆☆☆☆☆

﴾ هذا تفصيل ما يقال: إن أحدهما إن لم يقدر على مخالفة الآخر لزم عجزه، وإن قدر لزم عجز الآخر. وبما ذكرنا يندفع ما يقال: إنه يجوز أن يتفقا من غير تمانع أو أن تكون الممانعة والمخالفة غير ممكنة لاستلزامها المحال، أو أن يمتنع اجتماع الإرادتين كإرادة الواحد حركة زيد و سكونه معاً.

ترجمہ: - یہ تفصیل ہے اس کی جو کہا جاتا ہے کہ دونوں میں ایک اگر دوسرے کی مخالفت پر قادر نہیں ہے تو اس کا عجز لازم آئے گا اور اگر قادر ہے تو دوسرے کا عجز لازم آئے گا اور ان دفعات سے جو ہم نے برہان تمانع میں ذکر کیا ہے وہ اعتراضات ختم ہو جاتے ہیں جو کیے جاتے ہیں کہ ان میں بغیر تمانع کے اتفاق ممکن ہے یا یہ کہ مستلزم محال ہونے کی وجہ سے ممانعت اور مخالفت کا امکان نہیں ہے یا یہ کہ دونوں ارادوں کا اجتماع محال ہے جیسے کہ ایک کا حرکت زید اور سکون زید کا ایک ساتھ ارادہ کرنا۔

تشریح

هذا تفصيل ما يقال: -اس عبارت سے شارح نے وحدانیتِ صانع پر ایک دوسری دلیل ذکر کی ہے جو ایجازِ کلام کا ایک شاندار نمونہ ہے اس دلیل میں مستدل نے ضدین کو جمع کیے بغیر اپنے دعویٰ پر دلیل پیش کی ہے اس دلیل کو آپ برہان تمانع کے اجمال کا نام بھی دے سکتے ہیں، فرماتے ہیں کہ:

اگر دو صانع ممکن ہوں گے تو ان میں ایک دوسرے کی مخالفت پر قادر ہوگا یا نہیں اگر قادر ہوگا تو دوسرے کا عجز لازم آئے گا اور اگر نہیں قادر ہوگا تو پھر اسی کا عجز لازم آئے گا اور عجز حدوث کی علامت ہے جو وجوبِ ذاتی کے منافی ہے لہٰذا دو صانع ہوں یہ ممکن نہیں ہے۔

دونوں کے ایک دوسرے کی مخالفت پر قدرت رکھنے یا نہ رکھنے سے عجز بایں طور لازم آئے گا کہ ایک اس فعل کی ضد کی انجام دہی سے قاصر ہے دوسرے نے جس فعل کو انجام دے دیا ہے لہٰذا وہ اپنے فعل میں اس کا محتاج ہے کہ دوسرا اس فعل کی جو ضد ہے وہ نہ کرے۔

وبما ذكرنا يندفع ما يقال: -اس عبارت سے برہان تمانع کی دفعات پر تین اعتراضات پیش کیے گئے ہیں اور پھر ان کے جوابات دیئے گئے ہیں، ہم پہلے ان دفعات کو ذکر کریں گے پھر اعتراضات پیش کریں گے پھر انھیں دفعات کے آئینے میں اعتراضات کو دفع بھی کریں گے۔

برہانِ تمانع کی دفعات:- (۱) دو صانع کے مابین تمانع ممکن ہے، مستدل نے اس دفع کو اپنے قول "لأمكن بينهما تمانع" سے بیان کیا ہے۔

(۲) حرکت و سکون فی نفسہٖ امر ممکن ہیں اور ان کا ارادہ بھی فی نفسہٖ ممکن ہے۔ مستدل نے اس دفع کو اپنے قول "لأن كلا منهما في نفسه امر ممكن" سے بیان کیا ہے۔

(۳) حرکت و سکون کے دونوں ارادوں میں کوئی تضاد نہیں ہے بلکہ دونوں کی مراد میں تضاد ہے مستدل نے اس دفع کو اپنے قول "لا تضاد بين الارادتين بل بين المرادين" سے بیان کیا ہے۔

دفعات پر وارد ہونے والے تین اعتراضات:-

(۱)- دونوں میں اتفاق کا امکان برقرار ہے یہ ممکن ہے کہ دونوں باہمی مشاورت اور آپسی تال میل سے کام کریں

اختلاف وانتشار کی نوبت نہ آنے دیں اس طرح دونوں میں تمانع کا امکان ختم ہو جائے گا۔

معترض نے اس اعتراض کو اپنے قول "أنه يجوز أن يتفقا من غير تمانع" سے بیان کیا ہے۔

(۲)- دونوں میں ایک دوسرے کی ممانعت اور مخالفت ممکن نہیں ہے اس لیے کہ مخالفت ایک دوسرے کے عجز یا اجتماعِ ضدین کو مستلزم ہے جو کہ محال ہے جیساکہ خود مستدل معترف ہے کہ اگر دونوں کا ارادہ پورا ہو جائے تو ضدین کا اجتماع لازم آئے گا اور اگر ایک کا نہیں پورا ہوگا تو اس کا عجز لازم آئے گا۔

معترض نے اس اعتراض کو اپنے قول "أو أن تكون الممانعة والمخالفة غير ممكنة لاستلزامها المحال" سے بیان کیا ہے۔

(۳)- دو صانع ہونے کی صورت میں ایک زید کی حرکت کا ارادہ کرے اور دوسرا اس کے سکون کا ارادہ کرے یہ محال ہے اس لیے کہ یہ اجتماع نقیضین کو مستلزم ہے جو کہ محال ہے اور جس سے کوئی محال لازم آئے وہ خود محال ہوتا ہے۔ لہٰذا دونوں کا ایک دوسرے کی مخالفت کرنا محال ہے جیسے کہ ایک ہی صانع حرکت زید اور سکونِ زید دونوں کا ارادہ کرے تو اجتماعِ نقیضین کے استحالے کی بنا پر یہ محال ہے۔

معترض نے اس اعتراض کو اپنے قول "أو أن يمتنع اجتماع الارادتين كإرادة الواحد حركة زيد وسكونه معًا" سے بیان کیا ہے۔

اعتراضات کے جوابات دفعات کی روشنی میں:-

(۱)- ہم یہ تسلیم کرتے ہیں کہ دونوں میں اتفاق ممکن ہے لیکن اتفاق کا امکان مخالفت کے منافی نہیں ہے اس لیے کہ طرفِ موافق جب ضروری ہوتا ہے تو طرفِ مخالف محال ہوتا ہے لیکن جب طرفِ موافق ضروری نہیں ہوتا تو طرفِ مخالف ممکن ہوتا ہے جیساکہ معترض خود اسی کا قائل ہے کہ اتفاق ممکن ہے ضروری نہیں ہے اور جب اتفاق ضروری نہیں ہے تو دونوں میں تمانع اور اختلاف بھی محال نہیں ہوگا اور جب دونوں میں تمانع محال نہیں ہے تو ایک دوسرے کی مخالفت کا امکان برقرار ہے یہی مفہوم ہماری دلیل کی دفعہ نمبر (۱) "لامکن بینهما تمانع" سے ظاہر ہے۔

آثار واخبار بھی اسی کو ظاہر کرتے ہیں کہ جب دو حکمراں ہوں گے تو کبھی نہ کبھی ان میں اختلاف ہوگا ہی ایک مملکت میں دو حاکم ہوں تو اتفاق کا امکان کم ہوتا ہے اور اختلاف کا امکان زیادہ ہوتا ہے جیساکہ ہم روز مرہ اس کا مشاہدہ کرتے ہیں لہٰذا اختلاف ہی راجح ہے اسی لیے یہ حکم ہے کہ امتِ مسلمہ کا خلیفہ اور امام ایک ہوگا۔

(۲)- آپ کا یہ اعتراض ہمیں تسلیم نہیں ہے کہ دونوں میں تمانع ممکن نہیں ہے اس لیے کہ یہ محال کو مستلزم ہے یہ اعتراض ہمیں اس لیے تسلیم نہیں ہے کہ زید میں فی نفسہٖ حرکت وسکون دونوں کا وقوع ممکن ہے زید کا متحرک ہونا بھی ممکن ہے اور ساکن ہونا بھی ممکن ہے اسی طرح سے دونوں صانع میں ہر ایک کے لیے زید کی حرکت اور اس کے سکون کا ارادہ بھی ممکن ہے اس لیے کہ دونوں فاعلِ مختار ہیں دونوں کے ارادے میں کوئی تضاد نہیں ہے تضاد اس میں ہے کہ دونوں کی مراد بیک وقت پوری ہو جائے زید میں ایک ہی وقت میں حرکت وسکون دونوں کا وقوع ہو جائے، لہٰذا اجتماعِ ضدین لازم نہیں آئے گا جو محال کو مستلزم ہے۔ یہی مفہوم ہماری دلیل کی دفعہ نمبر (۲)- "لان کلا منهما فی نفسه امر ممکن" سے ظاہر ہے۔

(۳)-صورت مسئلہ میں اجتماعِ ارادتین بالکل محال نہیں ہے ہاں دونوں کی مراد بیک وقت پوری ہو جائے اس میں ضرور استحالہ ہے اس لیے کہ دونوں ارادوں کے محل ایک دوسرے سے جداگانہ ہیں حرکتِ زید کا ارادہ کرنے والا کوئی اور ہے اور سکونِ زید کا ارادہ کرنے والا کوئی اور صانع ہے برخلاف اعتراض کے کہ اس میں متضاد ارادوں کا محل ایک ہی صانع کو بنایا گیا ہے لہٰذا یہ ممکن نہیں ہے کہ ایک ہی صانع ایک ہی وقت میں حرکتِ زید اور سکونِ زید دونوں کا ارادہ کرے ظاہر ہے کہ آپ ایک ہی وقت میں قیام اور قعود دونوں کا ارادہ کیسے کر سکتے ہیں لیکن اگر آپ زید کے قیام کا ارادہ کریں اور اسی وقت میں آپ کا ساتھی زید کے بیٹھنے کا ارادہ کرے تو اس میں کیا استحالہ ہے اس کا تو باقاعدہ وقوع ہے لہٰذا قیاس، قیاس مع الفارق ہے۔

یہی مفہوم ہماری دلیل کی دفعہ نمبر (۳)-"لا تضاد بین الإرادتین بل المرادین" سے ظاہر ہے۔

☆☆☆☆☆

❊ واعلم أن قوله الله تعالى: "لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا" حجة إقناعية، والملازمة عادية، على ما هو اللائق بالخطابيات، فإن العادة جارية بوجود التمانع والتغالب عند تعدد الحاكم، على ما أشير إليه بقوله تعالى: "ولعلا بعضهم على بعض"، وإلا فإن أريد الفساد بالفعل، أى خروجهما عن هذا النظام المشاهد فمجرد التعدد لا يستلزمه، لجواز الاتفاق على هذا النظام، وإن أريد إمكان الفساد فلا دليل على انتفائه، بل النصوص شاهدة بطي السماوات ورفع هذا النظام، فيكون ممكناً لا محالة.

ترجمہ:-جان لو کہ قول باری تعالیٰ "لَوْ كَانَ فِيهِمَآ اٰلِهَةٌ اِلَّا اللّٰهُ لَفَسَدَتَا" حجتِ اقناعی ہے اور ملازمہ عادی ہے جو خطابیات کے لائق ہے کیوں کہ تعددِ حاکم کے وقت ایک دوسرے پر غلبہ پانے اور مخالفت کی عادت جاری ہے جیسا کہ اس کی طرف قول باری تعالیٰ: "وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلٰى بَعْضٍ" سے اشارہ کیا ہے ورنہ تو اگر مراد فساد بالفعل ہو یعنی اس موجودہ نظام سے دونوں کا باہر ہو جانا تو محض تعدد اس کو مستلزم نہیں ہے اس نظام پر اتفاق کے امکان کی وجہ سے اور اگر مراد فساد بالامکان ہو تو اس کے انتفا پر کوئی دلیل نہیں ہے بلکہ نصوص آسمان کے لپیٹے جانے اور اس نظام کے اٹھا دیے جانے پر شاہد ہیں تو فساد ممکن ہوگا محال نہیں۔

تشریح

واعلم أن قوله تعالى:-اس بحث کو سمجھنے سے پہلے کچھ مصطلحات کا سمجھ لینا ضروری ہے۔

حجتِ اقناعی:-دلیلِ ظنی کو کہتے ہیں یعنی ایسی دلیل جو صرف ظنِ غالب کا فائدہ دے اس سے یقین حاصل نہیں ہوتا دلیل ظنی کو حجتِ اقناعی اس بنا پر کہتے ہیں کہ جو شخص نظر فی المقدمات کی صلاحیت نہیں رکھتا اور برہانِ قطعی کا متحمل نہیں ہو سکتا وہ اسی پر قناعت کرتا ہے۔

قیاسِ خطابی:- وہ قیاس ہے جو مقدمات مقبولہ یا مظنونہ یا بعض مقبولہ اور بعض مظنونہ سے مرکب ہو بلفظ دیگر قیاس خطابی وہ قیاس ہے جو مقدمات ظنیہ سے مرکب ہو۔

اس قیاس سے حکم ظنی حاصل ہوتا ہے جیسے "هذا الحائط ينتشر منه التراب وكل حائط ينتشر منه التراب فهو ينهدم فهذا الحائط ينهدم" اس مثال میں دیوار کے گرنے کا جو حکم لگایا گیا ہے وہ یقینی نہیں ہے البتہ گرنے کا ظن ضرور ہے۔

اسے دلیلِ خطابی بھی کہتے ہیں اس لیے کہ اکثر خطبا اور واعظین اپنی تقریروں میں اسی کا استعمال کرتے ہیں اس سے وہ بآسانی اپنے مطلوب و مقصود کو سامعین کے دلوں میں اتار دیتے ہیں اور سامعین کے طبائع سے اس کے مقدمات مانوس ہوتے ہیں اس لیے حکم کے سمجھنے میں انھیں کوئی دقت نہیں پیش آتی ہے۔

یہ سب کچھ سمجھ لینے کے بعد اب بحث سمجھنے کی کوشش کرنی چاہیے فرماتے ہیں کہ " لَوْ كَانَ فِيهِمَآ اٰلِهَةٌ اِلَّا اللّٰهُ لَفَسَدَتَا " سے عدم تعدد الٰہ پر جو بحث قائم کی گئی ہے یہ حجت اقناعی ہے یعنی دلیلِ ظنی ہے اور ملازمہ یعنی تعددِ الٰہ کی تقدیر پر فساد زمین و آسمان کا لازم ہونا عادی ہے جو خطابیات کے لائق ہے یعنی دلیل بھی قطعی نہیں ہے اور مقدم "کون تعدد الٰہ " اور تالی (لزوم فساد) میں جو ملازمہ ہے وہ بھی قطعی نہیں ہے بلکہ عادی ہے یعنی عادتاً یہ پایا جاتا ہے کہ جب ایک ہی مملکت میں کئی حاکم ہوتے ہیں تو ایک دوسرے کی مخالفت اور ایک دوسرے پر غلبہ اور قوت حاصل کرنے کی کوشش ہوتی ہے یا یہ کہ عادتِ الٰہیہ جاری ہے کہ تعدد کے وقت میں ان میں ممانعت اور مخالفت پیدا کر دیتا ہے اور ہر دونوں صورت میں غائب کو شاہد پر قیاس کرنا ہے اور یہ دلیل ظنی ہے قطعی اور یقینی نہیں ہے کہ ان میں مخالفت ہو ہی جائے بلکہ تعدد الٰہ کی صورت میں ظاہر یہی ہے کہ ان میں مخالفت نہ ہو اس لیے کہ مخالفت حیوانی طبیعت کے مقتضیات میں سے ہے حیوانات میں حرص، طمع، غضب، ایک دوسرے پر غلبہ پانے کی خواہش یہ سب محرکات حیوانات میں پائے جاتے ہیں جو انھیں مخالفت پر ابھارتے ہیں جب کہ اللہ میں یہ سب چیزیں نہیں پائی جاتی ہیں۔

لہٰذا یہ آیت نفیِ تعددِ الٰہ پر حجت قطعیہ نہیں بن سکتی ہاں دلیل ظنی ضرور ہے عادتاً ایسا ضرور ہے کہ تعدد کی صورت میں مخالفت پائی جاتی ہے اور جب مخالفت ہوتی ہے فساد ضرور پیدا ہوتا ہے لہٰذا یہ دلیل خطابیات کے زیادہ مناسب ہے عام لوگوں کے ذہن میں وحدانیت باری تعالیٰ کے مسئلے کو اچھی طرح اتارنے اور سمجھانے کا یہ ایک بہتر طریقہ ہے جیسا کہ اس کی طرف اللہ تعالیٰ کے اس قول سے اشارہ کیا گیا ہے: " وَمَا كَانَ مَعَهٗ مِنْ اِلٰهٍ اِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ اِلٰهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلٰى بَعْضٍ " (المؤمنون:۹۱) اور نہ اس کے ساتھ کوئی دوسرا خدا یوں ہوتا تو ہر خدا اپنی مخلوق لے جاتا اور ضرور ایک دوسرے پر اپنی تعلی چاہتا۔ (کنزالایمان)

وإلا فإن أريد الفساد: -اس عبارت سے شارح فرماتے ہیں کہ اگر حجت اقناعی اور ملازمہ عادی نہ ہو بلکہ قطعی اور عقلی ہو تو حجت ہی تام نہیں ہوگی اس لیے کہ " لَوْ كَانَ فِيهِمَآ اٰلِهَةٌ اِلَّا اللّٰهُ لَفَسَدَتَا " میں فساد سے کیا مراد ہے؟ آیا فساد بالفعل مراد ہے یا فساد بالامکان مراد ہے اگر فساد بالفعل مراد ہے یعنی اگر آسمان و زمین میں چند معبود ہوتے تو ان میں فساد واقع ہو گیا ہوتا تو اس تقدیر پر ہمیں ملازمہ ہی تسلیم نہیں ہے اس لیے کہ محض تعدد وقوعِ فساد کو مستلزم نہیں ہے کیوں کہ اس بات کا امکان ہے کہ موجودہ نظام پر ان میں اتفاق ہو گیا ہو اور اگر فساد سے فساد بالامکان مراد ہے یعنی اگر آسمان و زمین میں چند معبود ہوتے تو ان میں فساد ممکن ہوتا تو اس تقدیر پر ہمیں ملازمہ تو تسلیم ہے لیکن لازم باطل ہو یہ ہمیں تسلیم نہیں ہے کیوں کہ فساد کی نفی پر کوئی دلیل ہی قائم نہیں ہے بلکہ نصوص اسی پر شاہد ہیں کہ آسمان لپیٹ دیے جائیں گے اور موجودہ نظام درہم برہم کر دیا جائے گا جیسا کہ قرآن مقدس کی یہ آیت اس کی شہادت دے رہی ہے: " يَوْمَ نَطْوِي السَّمَآءَ كَطَيِّ السِّجِلِّ لِلْكُتُبِ " (الانبیاء:۱۰۴) جس دن ہم آسمان کو لپیٹیں گے جیسے سجل فرشتہ نامۂ اعمال کو لپیٹتا ہے۔ (کنزالایمان)

لہٰذا دلیل یقینی نہیں ہے ہاں اگر دلیل ظنی ہو تو کوئی استحالہ نہیں لازم آئے گا اس لیے کہ تعدد کی صورت میں ظن اتفاق کو مستبعد قرار دیتا ہے۔ ہم مشاہدہ یہی کرتے ہیں کہ جب بھی دو حاکم ہوتے ہیں ان میں اختلاف ہو جاتا ہے اور نظام میں خلل واقع

ہو جاتا ہے لہٰذا عام لوگ اس مشاہدے سے آسانی سے سمجھ لیں گے کہ دو معبود نہیں ہیں۔
اس بحث سے یہ نہیں سمجھنا چاہیے کہ علامہ تفتازانی آیت قرآنیہ کے حجت قطعیہ ہونے کے منکر ہیں بلکہ ان کا مطمح نظر یہ ہے کہ اس آیت کے نظم کلام کا جو ظاہر ہے وہ حجت اقناعی ہے لیکن اس کا جو باطن ہے وہ بلا شبہ حجت قطعی ہے لیکن اس کو اہل نظر ہی سمجھ سکتے ہیں۔
شارح نے ظاہر آیت پر حجت اقناعی کا حکم لگایا ہے لیکن باطن آیت تو یقیناً حجت قطعیہ یقینیہ پر دال ہے۔

☆☆☆☆☆

*** لا يقال: الملازمة قطعية والمراد بفسادهما عدم تكونهما، بمعنى أنه لو فرض صانعان لأمكن بينهما تمانع في الأفعال كلها فلم يكن أحدهما صانعاً، فلم يوجد مصنوع. لأنا نقول: إمكان التمانع لا يستلزم إلا عدم تعدد الصانع، وهو لا يستلزم انتفاء المصنوع، على أنه يرد منع الملازمة إن أريد عدم التكون بالفعل، ومنع انتفاء اللازم إن أريد بالإمكان.**

ترجمہ:- نہ کہا جائے کہ ملازمہ قطعی ہے اور مراد دونوں کے فساد سے دونوں کا عدم وجود ہے اس معنیٰ کر کہ اگر دو معبود فرض کیے جائیں تو ان میں سارے افعال میں تمانع ممکن ہوگا تو ان میں کوئی بھی صانع نہ ہوگا تو مصنوع نہیں پایا جائے گا اس لیے کہ ہم کہتے ہیں کہ امکان تمانع صرف عدم تعدد صانع کو مستلزم ہے امکان تمانع انتفاے مصنوع کو مستلزم نہیں ہے۔ علاوہ ازیں اگر عدم وجود بالفعل مراد ہے تو ملازمہ کے تسلیم نہ کرنے کا اعتراض وارد ہوگا اور اگر عدم وجود بالامکان مراد ہے تو انتفاے لازم کے نہ تسلیم کرنے کا اعتراض وارد ہوگا۔

تشریح

لا يقال: الملازمة قطعية:- بعض لوگوں نے آیت کو تعدد الٰہ کے بطلان پر حجت قطعیہ قرار دیا ہے اور یہ بھی کہا ہے کہ ملازمہ بھی قطعی ہے شارح نے اس عبارت سے ان کے اس استدلال کو رد کر دیا ہے۔
حجت قطعیہ ہونے پر استدلال اس طرح کیا جاتا ہے کہ آیت میں فساد سے متبادر معنیٰ مراد نہیں ہے اور نہ ہی فساد سے فساد بالفعل یا فساد بالامکان ہی مراد ہے۔ جیسا کہ مستدل نے منع خلو کے طور پر فساد کو انھیں میں منحصر کر رکھا ہے بلکہ فساد سے یہاں پر مراد زمین و آسمان کا عدم وجود ہے اور دلیل یہ ہے کہ اگر دو صانع فرض کیے جائیں گے تو سارے افعال میں ان کے مابین تمانع اور تخالف ممکن ہوگا تو ان میں کوئی بھی صانع نہیں ہوگا تو مصنوع بھی نہیں پایا جائے گا اس لیے کہ جب ایک صانع کسی فعل کا ارادہ کرے گا تو ممکن ہے کہ دوسرا صانع اسے وہ کام نہ کرنے دے جیسے کہ جب زید کسی دیوار کی تعمیر کا ارادہ کرتا ہے تو خالد اس کے لیے رکاوٹیں کھڑی کر دیتا ہے جس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ دیوار بننے سے رہ جاتی ہے یوں ہی یہاں بھی یہ ممکن ہے کہ ایک دوسرے کے لیے رکاوٹیں کھڑی کر دے تو ان میں کوئی بھی صانع نہیں ہوگا اور جب کوئی صانع نہیں ہوگا تو مصنوع بھی نہیں پایا جائے گا تو گویا کہ تعدد صانع امکان تمانع کو مستلزم ہے اور امکان تمانع انتفاے مصنوع کو مستلزم ہے لہٰذا نتیجہ یہ نکلا کہ تعدد صانع انتفاے مصنوع کو مستلزم ہے اور لازم یعنی مصنوع کا نہ پایا جانا باطل ہے اور بطلان لازم بطلان ملزوم پر دال ہوتا ہے۔ لہٰذا تعدد صانع باطل ہے۔
لأنا نقول: امكان التمانع:- اس عبارت سے شارح نے اس استدلال کو رد کر دیا ہے، فرماتے ہیں کہ "لو فرض مانعان

لأمکن تمانع" مسلم ہے لیکن امکان تمانع محال ہونے کی بنا پر عدم تعدد صانع کو تو مستلزم ہے اس لیے کہ لازم کا استحالہ ملزوم کے استحالے پر دال ہوتا ہے لیکن امکان تمانع عدم وجود مصنوع کو مستلزم نہیں ہے اس لیے کہ اس کا امکان بہر حال برقرار ہے کہ ان میں ایک بغیر وقوع تمانع کے مصنوعات کی تخلیق کردے کیوں کہ امکان تمانع وقوع تمانع کو مستلزم نہیں ہے۔

ردکی یہ تقریر اس تقدیر پر ہوگی جب کہ ھو ضمیر کا مرجع معارض کا قول وھو لا یستلزم انتفاء المصنوع میں امکان تمانع کو بنایا جائے لیکن اگر ضمیر "ھو" عدم تعددِ صانع کی طرف راجع ہو تو رد کی تقریر یہ ہوگی کہ امکان تمانع عدم تعدد صانع کو تو مستلزم ہے لیکن عدم تعدد صانع انتفاے مصنوع کو مستلزم نہیں ہے بلکہ عدم تعدد صانع اس کو مستلزم ہے کہ ان میں کوئی بھی صانع نہ ہو۔

ایک چیز یہاں پر غور کرنے کی یہ بھی ہے کہ لا یقال سے جو ملازمہ کی قطعیت پر استدلال کیا گیا ہے اس میں جو یہ کہا گیا ہے "فلم یکن احدھما صانع" اس میں سلب کلی اور سلب جزئی دونوں کے پائے جانے کا احتمال ہے یعنی ایسا بھی ہو سکتا ہے کہ اس میں صانع کی نفی دونوں میں سے ہر ایک سے ہو اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ اس میں صانع کی نفی دونوں میں سے صرف ایک سے ہو اور ایک کے لیے صانع کا ثبوت ہو جیسا کہ عبارت سے یہی ظاہر ہوتا ہے۔ اور یہ بھی جان لینا چاہیے کہ یہ عبارت متفرع بھی ہے اور متفرع علیہ بھی ہے یعنی امکان تمانع پر اس کی تفریع کی گئی ہے اور اس پر فلم یو جد مصنوع کی تفریع کی گئی ہے لہٰذا اب اگر "فلم یکن احدھما صانع" سے سلب کلی مراد ہے تو امکان تمانع پر یہ حکم لگانا صحیح نہیں ہوگا اس لیے کہ امکان تمانع سے دونوں کے صانع ہونے کی نفی نہیں ہوتی بلکہ صرف ایک سے نفی ہوتی ہے جس میں کہ عجز پایا جائے گا اور اگر عبارت سے سلب جزئی مراد ہے تو اس پر انتفاے مصنوع کا حکم لگانا صحیح نہیں ہوگا اس لیے کہ دونوں میں سے جس سے صانع کی نفی نہیں ہوئی ہے اس سے مصنوع کا وجود پالیا جائے گا، لہٰذا حجت قطعی نہیں ہے۔

علی أنه یرید منع الملازمة:- اس استدلال پر بھی حسب سابق وہ دونوں منع وارد ہوں گے کہ عدم وجود مصنوع سے کیا مراد ہے آیا عدم وجود مصنوع بالفعل مراد ہے یا بالامکان مراد ہے اگر بالفعل مراد ہے تو ہمیں ملازمہ ہی تسلیم نہیں ہے اس لیے کہ امکان تمانع وقوع تمانع کو مستلزم نہیں ہے اتفاق کا امکان برقرار ہے لہٰذا مصنوع پالیا جائے گا۔ اور اگر عدم وجود مصنوع بالامکان مراد ہے تو ملازمہ تو تسلیم ہے لیکن بطلان لازم تسلیم نہیں ہے اس لیے کہ جب قیامت آئے گی تو دنیا فنا ہو ہی جائے گی اور جب دنیا ہی نہیں رہے گی تو مصنوعات بہر حال منتفی ہو جائیں گے۔

خلاصۂ اعتراض یہ ہے کہ اگر تم یہ مراد لیتے ہو کہ "لو کان اٰلھة لم یو جد المصنوعات" یعنی اگر چند معبود ہوں گے تو مصنوعات نہیں پائے جائیں گے تو ہمیں ملازمہ ہی تسلیم نہیں ہے اتفاق کے امکان کی بنا پر اور اگر تم یہ مراد لیتے ہو کہ "لو کان اٰلھة لامکن أن لا یو جد المصنوعات" یعنی اگر چند معبود ہوں گے تو ممکن ہے کہ مصنوعات نہ پائے جائیں تو ہمیں یہ تسلیم نہیں ہے کہ یہ امکان منتفی ہے کیوں کہ مصنوعات کا عدم وجود ممکن ہی نہیں ہے بلکہ عند القیامة واقع ہے۔

☆☆☆☆☆

❋ فإن قيل: مقتضى كلمة «لو» انتفاء الثاني في الماضي بسبب انتفاء الأول، فلا يفيد إلا الدلالة على أن انتفاء الفساد في الزمان الماضي بسبب انتفاء التعدد. قلنا: نعم هذا بحسب أصل اللغة، لكن قد يستعمل للإستدلال بانتفاء الجزاء على انتفاء الشرط من غير دلالة على تعيين زمان، كما في قولنا: لو كان العالم قديماً

لكان غير متغير، والآية من هذا القبيل، وقد يشتبه على بعض الأذهان أحد الاستعمالين بآخر، فيقع الخبط.

ترجمہ: - تو اگر اعتراض کیا جائے کہ «لَو» کا مقتضٰی ماضی میں اول کے انتفا کے سبب سے ثانی کا انتفاع ہے تو یہ فائدہ نہیں دے گا مگر اس پر دلالت کا کہ ماضی کے زمانے میں تعدد کے منتفی ہونے کے سبب سے ماضی کے زمانہ میں فساد کا انتفا ہے ہم کہیں گے کہ ہاں از روئے لغت کے «لَو» کا یہی معنی ہے لیکن کبھی لو بغیر تعینِ زمانہ کے جزا کے انتفا سے شرط کے انتفا پر استدلال کرنے کے لیے آتا ہے جیسے کہ ہمارے اس قول میں «لَو كان العالم قديما لكان غير متغير» اگر عالم قدیم ہوتا تو متغیر نہیں ہوتا اور آیت اسی معنیٔ ثانی کی قبیل سے ہے اور بعض لوگوں پر دونوں میں سے ایک کے دوسرے سے استعمال کا اشتباہ ہو گیا ہے تو وہ خبط میں پڑ گئے۔

تشریح

یہ بحث سمجھنے سے پہلے ضروری ہے کہ کلمۂ لو کے معنیٔ موضوع لہ اور معنیٔ مستعمل فیہ کو سمجھ لیا جائے لو کا وضعی اور حقیقی معنیٰ یہ ہے کہ یہ زمانۂ ماضی میں ایک شیٔ کے حصول کو دوسری شیٔ کے حصول پر معلق کرنے کے لیے آتا ہے اور تعلیق چوں کہ حصول کے منافی ہوتی ہے۔ لہٰذا زمانۂ ماضی میں اگر معلق علیہ منتفی ہوگا تو معلق کا بھی انتفا ہو جائے گا جیسے جب تم کہو گے «لو جئتني لأكرمتك» تو تم نے اکرام کو زمانۂ ماضی میں حصولِ محیئت پر معلق کر رکھا ہے لیکن ماضی میں محیئت نہیں پائی گئی اس لیے ماضی میں اکرام بھی نہیں پایا گیا لہٰذا لو کا معنیٰ التزامی یہ ہوا کہ لو ماضی میں ثانی کے انتفا کے لیے آتا ہے بسبب انتفاع اول کے لو کا یہ معنیٰ مشہور ہے لیکن کبھی لو انتفاے لازم سے انتفاے ملزوم پر استدلال کے لیے بھی آتا ہے جیسے کہ قیاس استثنائی متصل میں ہوتا ہے جس میں رفع تالی کے استثنا سے رفعِ مقدم پر استدلال کیا جاتا ہے، مثلاً: "لو كانت الشمس طالعة كان النهار موجودا لكن النهار ليس بموجود فالشمس ليست بطالعة"

اتنا سمجھ لینے کے بعد اب آپ کو اعتراض اور جواب کے سمجھنے میں یقیناً آسانی ہو جائے گی۔

فإن قيل: مقتضیٰ كلمة لو: - اس عبارت سے اس آیت کے حجت ہونے پر ہی سوالیہ نشان لگا دیا گیا ہے۔ سوال یہ ہے کہ لو کا مقتضٰی یہ ہے کہ وہ زمانۂ ماضی میں انتفاے اول کے سبب سے انتفاے ثانی پر دلالت کرتا ہے جیسے کہ جب کہا جاتا ہے «لو جئتني لأعطيتك» اگر تم میرے پاس آتے تو میں تمھیں عطا کرتا، جو التزاماً اس پر دلالت کرتا ہے کہ تم میرے پاس نہیں آئے اس لیے میں نے تمھیں عطا نہیں کیا اس تقدیر پر آیت کریمہ " لَوْ كَانَ فِيهِمَآ اٰلِهَةٌ اِلَّا اللّٰهُ لَفَسَدَتَا" کا معنیٰ یہ ہوا کہ اگر آسمان و زمین میں چند معبود ہوتے تو زمین و آسمان میں فساد ہوتا لیکن زمانۂ ماضی میں تعدد الٰہ منتفی ہے اس وجہ سے زمانۂ ماضی میں دونوں میں وقوعِ فساد نہیں ہوا اور یہ مقصود کے خلاف ہے مقصود یہ ہے کہ جمیع ازمنہ میں تعددِ الٰہ کی نفی کی جائے جب کہ اس سے صرف ماضی کے زمانے میں تعدد کی نفی ہو رہی ہے لہٰذا تمھارا یہ کہنا صحیح نہیں ہے کہ یہ حجت اقناعی ہے۔

قلنا: نعم هذا بحسب اصل اللغة: - اس عبارت سے اعتراض کا جواب پیش کیا جا رہا ہے کہ ہم اسے تسلیم کرتے ہیں کہ کلمۂ لو کا معنیٔ لغوی و مشہور وہی ہے جو ذکر کیا گیا ہے لیکن کبھی اس کے بر خلاف لو انتفاے جزا سے انتفاے شرط پر استدلال کرنے کے لیے بھی استعمال کیا جاتا ہے زمانے کی اس میں کوئی تعیین نہیں ہوتی ہے۔ لہٰذا یہ کہنا صحیح نہیں ہے کہ لو زمانۂ ماضی کے ساتھ خاص ہے جیسا کہ جب کہا جائے «لو كان العالم قديما لكان غير متغير» اگر عالم قدیم ہوتا تو متغیر

نہیں ہوتا لیکن عالم متغیر ہے لہٰذا وہ قدیم نہیں ہے تو یہاں پر انتفاے جزا (نفی عدم تغیر) جمیع ازمنہ میں انتفاے شرط (نفی قدم عالم) پر دال ہے اور آیت اسی معنیٰ ثانی استدالی کی قبیل سے ہے یعنی اس آیت میں عدم وقوع فساد سے جمیع ازمنہ میں عدم تعدد الٰہ پر استدلال کیا گیا ہے کیوں کہ لو اس پر بھی دلالت کرتا ہے کہ تعدد الٰہ کو فساد لازم ہے اور اس پر دلالت کرتا ہے کہ فساد منتفی ہے اور اسی سے انتفاے تعددِ الٰہ کو بھی جان لیا گیا ہے۔

وقد یشتبه علی بعض الاذهان: -اس عبارت سے علامہ سعد الدین تفتازانی نے علامہ شیخ ابن حاجب پر تعریض کی ہے فرماتے ہیں کہ لو کے اس استعمال ثانی کی بنا پر بعض لوگوں کو یہ وہم ہو گیا ہے کہ لو ثانی یعنی جزا کے انتفا سے اول یعنی شرط کے انتفا پر دلالت کرنے کے لیے آتا ہے حالاں کہ یہ ایک وہم ہے نفس الامر میں ایسا نہیں ہے بلکہ لو کا وضعی اور اصلی معنی یہی ہے کہ یہ اول یعنی شرط کے انتفا سے ثانی یعنی جزا کے انتفا پر دلالت کرنے کے لیے ہی آتا ہے علامہ شیخ ابن حاجب سمجھ نہیں سکے کہ مقام استدلال میں لو کا معنی مقصود لازم معلوم (فساد) کے انتفا سے ملزوم مجہول (تعدد الٰہ) کے انتفا پر استدلال ہے نہ کہ دو معلوم میں سے ایک کے انتفا کو ثانی کے انتفا کے لیے سبب بنانا ہے یہ معنیٰ مقام استدلال میں مراد نہیں ہو سکتا مثلاً جب تم یہ بولتے ہو کہ «لو جئتني لأكرمتك» تو تمھارا مقصود مخاطب کو یہ بتانا نہیں ہے کہ انتفاے اکرام، انتفاے مجیئت کو لازم ہے بلکہ یہ ظاہر کرنا ہے کہ انتفاے اکرام انتفاے مجیئت کی بنا پر ہے۔ دیکھیے شرح جامی بحث حرف، ص:۳۶۸۔

☆☆☆☆☆

❋ **القديم هذا تصريح بما علم التزاماً، إذ الواجب لا يكون إلا قديماً، أي لا ابتداء لوجوده، إذ لو كان حادثاً مسبوقاً بالعدم لكان وجوده من غيره ضرورة، حتى وقع في كلام بعضهم أن الواجب والقديم مترادفان، لكنه ليس بمستقيم، للقطع بتغاير المفهومين.**

ترجمہ:- وہ قدیم ہے یہ تصریح ہے اس کی جسے ماقبل میں التزاماً جانا گیا ہے اس لیے کہ واجب قدیم ہی ہوتا ہے یعنی اس کے وجود کے لیے کوئی ابتدا نہیں ہے۔ اس لیے کہ اگر وہ حادث ہوگا تو مسبوق بالعدم ہوگا تو بالبداہت اس کا وجود اس کے غیر سے ہوگا یہاں تک کہ بعض لوگوں کے کلام میں یہ واقع ہو گیا ہے کہ واجب اور قدیم دونوں مترادف ہیں لیکن یہ صحیح نہیں ہے دونوں کے مفہوم میں مغایرت کے یقینی ہونے کی وجہ سے۔

تشریح

القديم هذا تصريح: -اس عبارت سے یہ بتایا جا رہا ہے کہ ذات باری تعالیٰ قدیم ہے اور یہ ایسا معنیٰ صریحی ہے جسے ماقبل میں التزاماً جان لیا گیا ہے اس لیے کہ ماقبل میں یہ بتایا گیا ہے کہ محدث عالم اللہ تعالیٰ ہے اور اسم جلالت کی تفسیر ذات واجب الوجود سے کی گئی ہے اور واجب الوجود اسے کہتے ہیں جس کا وجود بذاتہ ہو یعنی جو اپنے وجود میں غیر کا محتاج نہ ہو اور جب واجب الوجود اپنے وجود میں غیر کا محتاج نہیں ہوگا تو اس کے وجود کے لیے کوئی ابتدا نہیں ہوگی اور جب اس کے وجود کے لیے کوئی ابتدا نہیں ہوگی تو وہ غیر مسبوق بالعدم ہوگا یعنی اس کے وجود پر عدم سابق نہیں ہوگا اور جب وہ غیر مسبوق بالعدم ہوگا تو حادث نہیں ہوگا اس لیے کہ حادث عند المتکلمین مسبوق بالعدم ہوتا ہے اور جب وہ حادث نہیں ہوگا تو وہ قدیم ہوگا۔ لہٰذا معلوم ہوا کہ محدث عالم ذات باری تعالیٰ ہے اور وہ واجب الوجود ہے اور قدیم بھی ہے یہاں تک کہ وجوب و قدم کے رشتۂ لزوم کو دیکھتے ہوئے بعض حضرات کو یہ وہم

ہوگیا کہ وجوب وقدم کے مفہوم میں ترادف ہے حالاں کہ یہ صحیح نہیں ہے اس لیے کہ ترادف دو لفظوں کے مابین اتحاد فی المفہوم کا نام ہے یعنی دو لفظ ایسے ہوں کہ ان میں ہر ایک کا معنی ومفہوم بعینہ وہی ہو جو دوسرے کا ہو جیسے کہ بشر اور انسان ہیں کہ دونوں متحد المعنیٰ ہیں لہٰذا ان دونوں میں ترادف قطعی ہے لیکن واجب اور قدم متحد المعنیٰ نہیں ہیں اس لیے کہ واجب وہ ہے جس کا وجود بذاتہ ہو یعنی اپنے وجود میں غیر کا محتاج نہ ہو، جب کہ قدم کا مفہوم یہ ہے کہ جو غیر مسبوق بالعدم ہو اور ظاہر ہے کہ جب دونوں کے مفہوم میں اتحاد نہیں ہے تو دونوں میں ترادف نہیں پایا جائے گا تاہم دونوں میں لزوم ضرور ہے وجوب کو قدم لازم ہے لیکن قدم کو وجوب لازم نہیں ہے اسی بنا پر بعض لوگوں نے کہہ دیا ہے کہ دونوں میں ترادف ہے۔

☆☆☆☆☆

✽ وإنما الكلام في التساوي بحسب الصدق، فإن بعضهم على أن القديم أعم من الواجب لصدقه على صفات الواجب، بخلاف الواجب فإنه لا يصدق عليها، ولا استحالة في تعدد الصفات القديمة، وإنما المستحيل تعدد الذوات القديمة. وفي كلام بعض المتأخرين كالإمام حميد الدين الضريري رحمه الله ومن تبعه تصريح بأن واجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته، واستدلوا على أن كل ما هو قديم فهو واجب لذاته بأنه لو لم يكن واجباً لذاته لكان جائز العدم في نفسه، فيحتاج في وجوده إلى مخصص فيكون محدثا، إذ لا نعني بالمحدث إلا ما يتعلق وجوده بإيجاد شيء آخر.

ترجمہ:- اور گفتگو دونوں میں صدق کے اعتبار سے تساوی میں ہے تو بعض حضرات کا موقف یہ ہے کہ قدیم واجب سے عام ہے قدیم کے صفات واجب تعالیٰ پر صادق آنے کی وجہ سے برخلاف واجب کے کہ اس کا صدق صفات واجب تعالیٰ پر نہیں ہے اور صفات قدیمہ کے تعدد میں کوئی استحالہ نہیں ہے۔ استحالہ ذوات قدیمہ کے تعدد میں ہے، اور بعض متاخرین جیسے امام حمید الدین ضریری رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ اور ان کے متبعین کے کلام میں اس کی تصریح ہے کہ واجب الوجود لذاتہ اللہ تعالیٰ اور اس کی صفات ہیں اور ان لوگوں نے اس پر یوں استدلال کیا ہے کہ ہر وہ جو قدیم ہے وہ واجب لذاتہ ہوگا کیوں کہ اگر وہ واجب لذاتہ نہیں ہوگا تو فی نفسہٖ ممکن العدم ہوگا تو اپنے وجود میں مرجح کا محتاج ہوگا تو حادث ہو جائے گا کیوں کہ ہم حادث کا یہی معنیٰ مراد لیتے ہیں کہ جس کا وجود دوسری شئی کی ایجاد سے متعلق ہو۔

تشریح

یہ بحث سمجھنے سے پہلے ضروری ہے کہ ہم اس پر نظر ڈالتے ہوئے چلیں کہ تساوی اور ترادف کا مفہوم کیا ہے اور یہ کہ ان میں آپس میں کون سی نسبت ہے اور اسے بھی ذہن میں رکھتے ہوئے چلیں کہ عام اخص مطلق کا مفہوم کیا ہے۔

دو مفہوم اگر ایسے ہوں کہ ان میں ذات کے اعتبار سے اتحاد ہو یعنی جس پر اول صادق آئے اس پر ثانی بھی صادق آئے اور جس پر ثانی کا صدق ہو اس پر اول بھی صادق ہو تو اسے تساوی کہتے ہیں خواہ دونوں مفہوم کے اعتبار سے ایک ہوں یا نہ ہوں جیسے ناطق اور ضاحک کہ ان دونوں میں مصداق کے اعتبار سے اتحاد ہے لیکن مفہوم کے اعتبار سے اتحاد نہیں ہے اور دو لفظ اگر مفہوم کے اعتبار سے متحد ہوں یعنی ایک کا جو مفہوم ہو وہی دوسرے کا بھی مفہوم ہو تو اسے ترادف کہتے ہیں گویا کہ اتحاد فی الذات کا نام تساوی ہے اور اتحاد فی المفہوم کا نام ترادف ہے اب دونوں میں فرق یہ ہے کہ جہاں اتحاد فی المفہوم پایا جائے گا وہاں اتحاد فی الذات

ضرور ہوگا یعنی جہاں ترادف ہوگا وہاں تساوی بھی ضرور ہوگا لیکن جہاں اتحاد فی الذات ہوگا ضروری نہیں ہے کہ وہاں اتحاد فی المفہوم بھی ہو مثلاً ناطق اور فصیح، سیف اور صارم میں مصداق کے اعتبار سے اتحاد ہے لیکن مفہوم کے اعتبار سے اتحاد نہیں ہے کیوں کہ فصیح ناطق کی صفت بنتا ہے اسی طرح صارم سیف کی صفت ہوتا ہے اور ظاہر ہے کہ موصوف اور صفت کے مفہوم میں تغائر ہوتا ہے، معلوم ہوا کہ: "كل متحدين في المفهوم متحدين في الذات بدون العكس."

اور دو مفہوم ایسے ہوں کہ ان میں اول ثانی کے ہر فرد پر صادق ہو لیکن ثانی اول کے ہر فرد پر نہ صادق ہو تو اسے عام اخص مطلق کہتے ہیں اب ان میں وہ جو ثانی کے ہر فرد پر صادق ہوا سے عام اور ثانی جو اول کے ہر فرد پر نہ صادق ہوا سے خاص کہتے ہیں جیسے حیوان اور انسان یا جیسے تساوی اور ترادف کہ تساوی ترادف کے ہر فرد پر صادق ہوتا ہے لیکن ترادف تساوی کے ہر فرد پر صادق نہیں آتا ہے۔ لہٰذا تساوی عام ہے اور ترادف خاص ہر ترادف تساوی ہے ہر تساوی ترادف نہیں ہے۔ مثلاً انسان اور بشر ان پر ترادف صادق ہے تو ان پر تساوی بھی صادق ہے اور ناطق اور فصیح پر تساوی تو صادق ہے لیکن ترادف صادق نہیں ہے۔

وانما الكلام في التساوي: -اس عبارت سے شارح نے قدیم اور واجب کے مفہوم میں مشائخ کے مابین جو اختلافات ہیں اس کی وضاحت کی ہے، ہم آپ پر واضح کر دیں کہ عند الجمہور قدیم عام ہے اور واجب خاص ہے حق سبحانہٗ تعالیٰ واجب اور قدیم دونوں ہے صفات واجب تعالیٰ قدیم تو ہیں واجب نہیں ہیں جب کہ امام حمید الدین ضریری رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کا موقف یہ ہے کہ دونوں میں تساوی کی نسبت ہے آگے بحث آرہی ہے لیکن ہر دونوں موقف پر شدید اشکالات ہیں۔

فإن بعضهم على أن القديم: -اس عبارت سے شارح نے بعض اشاعرہ کے موقف کو پیش کیا ہے بعض اشاعرہ کا موقف یہ ہے کہ دونوں میں عام اخص مطلق کی نسبت ہے قدیم عام ہے اور واجب خاص جو واجب ہوگا وہ قدیم ضرور ہوگا مثلاً ذات باری تعالیٰ واجب بھی ہے اور قدیم بھی ہے لیکن جو قدیم ہوگا ضروری نہیں ہے کہ وہ واجب بھی ہو۔ جیسے صفات واجب تعالیٰ قدیم تو ہیں لیکن واجب نہیں ہیں۔

ولا إستحالة في تعدد الصفات القديمة: -اس عبارت سے بعض اشاعرہ کے اس موقف پر وارد ہونے والے اعتراض کا جواب پیش کیا گیا ہے اعتراض یہ ہے کہ بعض اشاعرہ نے صفات کو واجب ماننے سے اس لیے انکار کیا ہے کہ اس تقدیر پر تعددِ وجبا کا استحالہ لازم آئے گا لیکن ہم کہتے ہیں کہ صفات کو واجب نہ ماننے سے تعدد وجبا کے استحالے سے تو بچا جاسکتا ہے لیکن قدیم ماننے سے تعدد قدما کا استحالہ تو ہر حال میں لازم آئے گا تو جواب پیش کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ صفاتِ قدیمہ کے تعدد میں کوئی استحالہ نہیں ہے، استحالہ ذواتِ قدیمہ کے تعدد میں ہے۔

وفي كلام بعض المتأخرين: -اس عبارت سے شارح نے امام حمید الدین ضریری رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ اور آپ کے متبعین کا موقف پیش کیا ہے ان بزرگوں کا موقف یہ ہے کہ دونوں میں تساوی کی نسبت ہے اللہ تعالیٰ اور اس کی صفات دونوں واجب لذاتہٖ ہیں اور دونوں قدیم بھی ہیں انھوں نے اپنے موقف پر اس طرح استدلال کیا ہے کہ ہر وہ جو قدیم ہوگا وہ واجب لذاتہٖ بھی ضرور ہوگا اس لیے کہ اگر وہ واجب لذاتہٖ نہیں ہوگا تو واجب لغیرہ ہوگا اور جب وہ واجب لغیرہ ہوگا تو پھر وہ ممکن العدم ہو جائے گا اور اس کے وجود و عدم دونوں برابر ہوں گے لہٰذا جانب وجود کو ترجیح دینے کے لیے وہ ایک مرجح کا محتاج ہوگا پھر وہ حادث ہو جائے گا کیوں کہ حادث کا مطلب بھی ہوتا ہے کہ وہ اپنے وجود میں غیر کا محتاج ہو اور جو اپنے وجود میں غیر کا محتاج ہو گا وہ مسبوق بالعدم ہوگا تو پھر وہ قدیم کیسے ہوگا کیوں

کہ قدیم غیر مسبوق بالعدم ہوتا ہے لہٰذا ماننا پڑے گا کہ جو قدیم ہوگا وہ واجب بھی ضرور ہوگا اور جو واجب ہوگا وہ قدیم بھی ہوگا جیسے کہ ذات باری تعالیٰ واجب بھی ہے اور قدیم بھی ہے لہٰذا دونوں میں تساوی کی نسبت ہے مصداق کے اعتبار سے دونوں ایک ہیں۔

☆☆☆☆☆

✻ ثم اعترضوا بأن الصفات لو كانت واجبة لذاتها لكانت باقية والبقاء معنىٰ فيلزم قيام المعنىٰ بالمعنىٰ: فأجابوا بان كل صفة فهي باقية ببقاء هو نفس تلك الصفة، وهذا كلام في غاية الصعوبة، فإن القول بتعدد الواجب لذاته مناف للتوحيد. والقول بإمكان الصفات ينافي قولهم بأن كل ممكن فهو حادث، فإن زعموا أنها قديمة بالزمان بمعنى عدم المسبوقية بالعدم وهذا لا ينافي الحدوث الذاتي بمعنى الإحتياج إلى ذات الواجب، فهو قول بما ذهب إليه الفلاسفة من انقسام كل من القدم والحدوث إلى الذاتي والزماني، وفيه رفض لكثير من القواعد، وسيأتي لهذا زيادة تحقيق. إن شاء الله تعالىٰ.

ترجمہ:- پھر ان لوگوں نے اعتراض یہ کیا کہ اگر صفات واجب لذاتہ ہوں گی تو وہ باقی ہوں گی اور بقا ایک معنی ہے تو قیام المعنیٰ بالمعنیٰ لازم آئے گا تو جواب یہ دیا کہ ہر صفت ایسی بقا سے باقی ہے کہ وہ بقا بعینہٖ وہی صفت ہے اور یہ انتہائی مشکل کلام ہے کیوں کہ تعدد واجب لذاتہ کا قول منافیِ توحید ہے اور امکان صفات کا قول ان کے اس قول کے منافی ہے کہ ہر ممکن تو وہ حادث ہے تو اگر وہ لوگ یہ گمان کریں کہ صفات قدیم بالزمان یعنی غیر مسبوق بالعدم ہیں اور یہ حدوث ذاتی یعنی ذات واجب تعالیٰ کی طرف احتیاج کے منافی نہیں ہے تو یہ وہ قول ہے جس کی طرف فلاسفہ گئے ہیں یعنی قدم وحدوث میں سے ہر ایک کا ذاتی اور زمانی کی طرف انقسام اور اس میں بہت سارے قواعد کا ترک ہے اور عنقریب اس کی زیادہ تحقیق انشاء اللہ آئے گی۔

تشریح

ثم اعترضوا:- ماقبل میں واجب اور قدیم کے سلسلے میں تین قول پیش کیے گئے ہیں: (۱) دونوں میں ترادف ہے۔ (۲) دونوں میں عام اخص مطلق کی نسبت ہے قدیم عام ہے واجب خاص ہے۔ (۳) دونوں میں تساوی کی نسبت ہے۔

پہلا قول قابل اعتنا نہیں ہے اس لیے اس پر کوئی بحث نہیں کی گئی ہے دوسرا قول بعض اشاعرہ کا ہے اس پر اعتراض اور جواب ماقبل میں آپ نے پڑھ لیا ہے۔ تیسرا قول امام حمید الدین ضریری رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کا ہے جس پر خود انھیں کی جانب سے اعتراض پیش کر کے اس کا جواب پیش کیا جارہا ہے۔

اعتراض:- اعتراض یہ ہے کہ اگر ذاتِ واجب تعالیٰ کی طرح سے صفات بھی واجب لذاتہ ہوں تو وہ باقی ضرور ہوں گی اور بقا ایک معنیٰ ہے یعنی جو قائم بنفسہٖ نہ ہو اور صفت بھی ایک معنیٰ ہے جو کہ عند المتکلمین عرض سے عام ہے لہٰذا اس تقدیر پر قیام المعنیٰ بالمعنیٰ لازم آئے گا اور یہ محال ہے جیسے قیام العرض بالعرض محال ہے اور دونوں کی دلیل ایک ہی ہے کہ جو خود قائم نہ ہو وہ غیر کو کیا قائم رکھے گا۔

حالاں کہ یہ اعتراض محل نظر ہے اس لیے کہ جب آپ نے صفات کو واجب لذاتہ مان لیا ہے تو پھر صفات معانی کی قبیل سے ہوں گی ہی نہیں فكيف يرد قيام المعنى بالمعنى.

جواب:- جواب یہ ہے کہ صفات واجب تعالیٰ کی بقا کا یہ مطلب نہیں ہے کہ صفت اور چیز ہے اور بقا اور چیز ہے

جیسا کہ ترکیب اضافی سے متبادر ہو رہا ہے بلکہ مطلب یہ ہے کہ جو بقا ہے وہ بعینہٖ صفت ہے اور جو صفت ہے وہ بعینہٖ بقا ہے صفت پر بقا ایک زائد مفہوم کا نام نہیں ہے لہٰذا اعتراض ساقط ہے۔

صاحب نبراس اس مقام پر فرماتے ہیں کہ حیرت ہے کہ تعدد وجبا اور عدم قیام الواجب جیسے قوی اعتراض کو چھوڑ کر نہایت کمزور اعتراض پیش کیا گیا ہے لیکن اس میں حیرت کی کوئی بات نہیں ہے مدعی خود اپنے دعوے پر قوی اشکال قائم ہی کیوں کرے گا خود سے اپنی تضعیف کون کرے گا؟

هذا كلام في غاية الصعوبة:- شارح فرماتے ہیں کہ صفات کو واجب ماننا جیسا کہ علامہ ضریری کہہ رہے ہیں نہایت مشکل ہے اور قدیم کو واجب سے عام ماننا یہ بھی مشکل ہے مشکل دونوں ہیں لیکن زیادہ اشکال ضریری ہی کے قول پر ہے اس لیے مؤخر ہونے کے باوجود اسے پہلے بیان کرتے ہیں فرماتے ہیں کہ صفات کو واجب لذاتہ ماننے سے تعدد وجبا کا استحالہ لازم آتا ہے جو منافی توحید ہے اور عدم قیام واجب بنفسہٖ بھی لازم آتا ہے۔

اور قدیم کو واجب سے عام بتا کر صفات کو قدیم تو ماننا لیکن واجب نہ ماننا بلفظ دیگر یہ کہنا ہے کہ صفات ممکن ہیں اور اِدھر یہ بھی مسلم ہے کہ ہر ممکن حادث ہے اور حادث مسبوق بالعدم ہوتا ہے تو لازم آئے گا کہ صفات قدیم ہی نہ رہ جائیں اس لیے کہ قدیم غیر مسبوق بالعدم کا نام ہے۔

فإن زعموا أنها:- اس عبارت سے شارح فرماتے ہیں کہ امکان صفات کے قائلین اگر تنافی سے چھٹکارا حاصل کرنے کے لیے یہ کہیں کہ ہماری مراد صفات باری تعالیٰ کے قدم سے یہ ہے کہ صفات قدیم بالزمان ہیں یعنی غیر مسبوق بالعدم کے معنیٰ میں قدیم ہیں اور صفات کے امکان یعنی حدوث سے مراد یہ ہے کہ وہ حادث بالذات ہیں یعنی یہ کہ وہ احتیاج الی واجب تعالیٰ کے معنیٰ میں حادث اور ممکن ہیں اور یہ ایک ایسا معنی ہے جو قدم کے منافی نہیں ہے۔

شارح فرماتے ہیں کہ قدیم اور حادث کی ذاتی اور زمانی کی طرف تقسیم عند الفلاسفہ ہے لیکن ہمارے نزدیک تقسیم باطل ہے ہمارے نزدیک تو بس دو ہی صورت ہے قدیم اور حادث جو غیر مسبوق بالعدم ہو یعنی جس کے وجود کے لیے کوئی ابتدا نہ ہو وہ قدیم ہے اور جو مسبوق بالعدم ہو یعنی جس کے وجود کے لیے کوئی ابتدا ہو وہ حادث ہے اس تقدیر پر جب آپ صفات کو واجب نہیں مانیں گے تو وہ حادث ہی ہوں گی اور جب وہ حادث ہوں گی تو وہ مسبوق بالعدم ہوں گی تو وہ قدیم نہیں ہو سکتیں کیوں کہ قدیم غیر مسبوق بالعدم کا نام ہے۔

ہم نے عند الحکما قدیم اور حادث کی قسموں کو ماقبل میں بیان کیا ہے لیکن یاد دہانی کے لیے اسے دوبارہ ذکر کر دے رہے ہیں۔

عند الحکما قدم اور حدوث کی دو دو قسمیں ہیں ذاتی اور زمانی۔

قدم ذاتی:- جو اپنے وجود میں غیر کا محتاج نہ ہو جیسے واجب تعالیٰ۔

قدم زمانی:- جو غیر مسبوق بالعدم ہو جیسے باری تعالیٰ، عقول عشرہ اور سارا عالم۔

حدوث ذاتی:- جو اپنے وجود میں غیر کا محتاج ہو خواہ غیر مسبوق بالعدم ہو یعنی قدیم بالزمان ہو جیسے عالم یا مسبوق بالعدم ہو یعنی حادث بالزمان ہو جیسے زید، عمرو وغیرہ۔

حدوث زمانی:- جو مسبوق بالعدم ہو جیسے انسان، حیوان وغیرہ۔

یہ تقسیم عند الحکما ہے متکلمین کے نزدیک قدیم وہ ہے جو غیر مسبوق بالعدم ہو یعنی اس کے وجود کے لیے کوئی ابتدا نہ

ہو اور حادث وہ ہے جو مسبوق بالعدم ہو یعنی اس کے وجود کے لیے کوئی ابتدا ہو، یعنی اشاعرہ نے تنافی کا اندفاع فلاسفہ کی اصطلاح پر کیا ہے جب کہ اعتراض متکلمین کی اصطلاح پر مبنی ہے۔ لہٰذا جواب نا قابل قبول ہے۔

وفیہ رفض:- شارح فرماتے ہیں کہ اگر صفات واجب تعالیٰ کو قدیم بالزمان اور حادث بالذات مان لیا جائے جیسا کہ جواب میں کہا جا رہا ہے تو بہت سارے اسلامی قواعد کا ترک لازم آئے گا جیسا کہ ہم عنقریب بحث صفات "وھی لا ھو ولا غیرہ" میں ذکر کریں گے۔

اس قول کو تسلیم کرنے پر بالخصوص تین اسلامی قانون کو چھوڑنا لازم آئے گا۔

(۱) ذات واجب تعالیٰ فاعل مختار ہے۔ (۲) معلول مختار حادث بالزمان ہے۔ (۳) ایجاب یعنی عدم اختیار واجب تعالیٰ نقص اور عیب ہے۔

☆☆☆☆☆

❊ الحی القادر العلیم السمیع البصیر الشائی المرید لأن بداھة العقل جازمة بأن محدث العالم علی ھذا النمط البدیع و النظام المحکم، مع ما یشتمل علیه من الأفعال المتقنة و النقوش المستحسنة لا یکون بدون ھذه الصفات، علا أن أضدادھا نقائص یجب تنزیه الله تعالیٰ عنھا. و أیضاً قد ورد الشرع بھا وبعضھا مما لا یتوقف ثبوت الشرع علیھا فیصح التمسك بالشرع فیھا کالتوحید، بخلاف وجود الصانع و کلامه و نحو ذلك مما یتوقف ثبوت الشرع علیه.

ترجمہ:- (اللہ تعالیٰ) حی، قادر، علیم، سمیع، بصیر ہے، چاہنے والا، ارادہ کرنے والا ہے کیوں کہ بداہتاً عقل یہ یقین کرتی ہے کہ اس عجیب و غریب اور مستحکم نظام پر عالم کو بنانے والا اور اسی کے ساتھ یہ بھی کہ وہ مستحکم افعال اور عمدہ ترین نقش و نگار پر بھی مشتمل ہے ان صفات سے خالی نہیں ہوگا اس کے علاوہ یہ کہ ان صفات کی ضدیں نقائص ہیں جن سے واجب تعالیٰ کی تنزیہ ضروری ہے اور ان کے متعلق شرع میں بھی آیا ہے اور صفات میں سے بعض وہ ہیں جن پر شرع کا ثبوت موقوف نہیں ہے لہٰذا شرع سے ان کے ثبوت پر استدلال صحیح ہوگا مثلاً توحید ہے برخلاف وجود صانع اور اس کے کلام اور اس کے امثال کے جو ان میں سے ہیں جن پر خود ثبوتِ شرع موقوف ہے۔

تشریح

الحی القادر العلیم:- یہاں سے مصنف نے واجب تعالیٰ کی صفات ثبوتیہ کو بیان فرمایا ہے جن کے اثبات پر شارح نے یہاں تین دلیلیں قائم کی ہیں پہلی دلیل تو یہ ہے کہ اتنے عجیب و غریب طریقے پر عالم کی تخلیق اور اس کا مستحکم اور مربوط نظام، بغیر کسی ستون کے آسمانوں کے تنے ہوئے شامیانے، ہیئت کرویہ کے باوجود زمین کا مسطح فرش تا حد نگاہ، موجیں مارتے ہوئے سمندر، ابال کھاتے ہوئے چشمے، چاند اور سورج کا مقررہ نظام کے تحت طلوع و غروب، سرعت رفتار کے باوجود کواکب سیارہ کا متصادم نہ ہونا، ایک قطرے سے جاندار کی تخلیق، نوع بنوع، رنگ و برنگ کی مصنوعات، یہ تمام چیزیں اس پر دلالت کر رہی ہیں کہ جو ان کا خالق ہے وہ ضرور ان صفات سے متصف ہوگا، حیات، قدرت، علم، سمع، بصر اور ان کے علاوہ تمام صفات کمالیہ اس میں ضرور ہوں گی اور اسی کے ساتھ وہ صاحب ارادہ اور صاحب مشیت بھی ضرور ہوگا۔

علا أن أضدادها:- یہاں سے ان صفات کے ثبوت پر دوسری دلیل پیش کرتے ہیں کہ اگر صانع عالم ان صفات سے متصف نہیں ہوگا تو پھر لازم آئے گا کہ وہ ان کے اضداد سے متصف ہوجائے اس لیے کہ ارتفاعِ نقیضین محال ہے اور ان کی ضدوں میں نقص ہی نقص ہے مثلاً بالترتیب ان کی ضدیں یہ ہیں، موت، عجز، جہل، بہرہ ہونا، گونگا ہونا، اندھا ہونا، مجبور اور عاجز ہونا ان تمام سے ذاتِ باری تعالیٰ کی تنزیہ ضروری ہے اور جب واجب تعالیٰ ان سے منزہ ہوگا تو جوان ضدوں کی ضد ہیں حیات، قدرت، علم، سمع، بصر، ارادہ، مشیت ان سے واجب تعالیٰ ضرور متصف ہوگا اس لیے کہ ارتفاع نقیضین محال ہے۔

و أیضا قدورد الشرع بها:- یہاں سے ان صفات کے اثبات پر تیسری دلیل ذکر کی جارہی ہے کہ قرآن مقدس اور احادیث متواترہ ذات واجب تعالیٰ کے لیے ان صفات کے اثبات پر ناطق ہیں جن پر ایمان لانا ضروری ہے تو جب شرع میں خود ذاتِ باری تعالیٰ کے لیے ان صفات کا ورود ہے تو صاف ظاہر ہے کہ وہ ضرور ان صفات سے متصف ہے۔

و بعضها مما لا یتوقف:- اس عبارت سے ایک اعتراض کا جواب پیش کیا گیا ہے اعتراض یہ ہے کہ شرع سے صفات کے ثبوت پر استدلال دور کو مستلزم ہے اس لیے کہ تصدیق شرع خود اس علم پر موقوف ہے کہ واجب تعالیٰ جس نے اس شرع کو بھیجا ہے وہ صفات کمالیہ سے متصف ہے تو جب تصدیق شرع خود صفات پر موقوف ہے تو شرع سے صفات کا اثبات کیا دور کو مستلزم نہیں ہے؟

جواب یہ ہے کہ شرع سے ان صفات کا اثبات ہے جن پر تصدیق شرع موقوف نہیں ہے لیکن جن صفات پر خود تصدیق شرع موقوف ہے ان کا اثبات شرع سے نہیں ہے جیسے توحید ایک صفت ہے تصدیق شرع اس پر موقوف نہیں ہے لہٰذا شرع سے اس کا اثبات ہوسکتا ہے جیسا کہ لو کان فیهما آلهة إلا الله لفسدتا سے اسے ثابت کیا گیا ہے اور جیسے وجودِ صانع اور صفت کلام اسی طرح صفتِ علم و قدرت اور ارادہ بھی اس کی صفات ہیں لیکن یہ ایسی صفات ہیں کہ تصدیقِ شرع خود انھیں پر موقوف ہے۔ لہٰذا شرع سے ان کا اثبات نہیں ہوسکتا لہٰذا جن صفات کا اثبات شرع پر موقوف ہے ان کا اثبات شرع سے نہیں ہے اور جن کا اثبات شرع پر موقوف نہیں ہے ان کا اثبات شرع سے ہے تو دور کیسے لازم آئے گا۔

الشائی المرید:- شا سے شائی اسم فاعل ہے اور یہ مرید کا مرادف ہے مصنف نے دونوں کو الگ الگ اس لیے ذکر کیا ہے کہ قرآن مقدس میں یہ صفت کہیں لفظ مشیت سے واقع ہے اور کہیں لفظ ارادہ سے۔ کرّامیہ کا گمان یہ ہے کہ صفت مشیت ازلی ہے اور صفتِ ارادہ ایجاد شئ کے وقت پیدا ہوتی ہے کرّامیہ کے اس قول پر لازم آتا ہے کہ صفت ارادہ حادث ہوجائے جب کہ واجب تعالیٰ کی ساری صفات قدیم ہیں۔

☆☆☆☆☆

❊ لیس بعرض لأنه لا یقوم بذاته، بل یفتقر إلی محل یقومه، فیکون ممکناً. و لأنه یمتنع بقاؤه و إلا لکان البقاء معنی قائماً به، فیلزم قیام المعنی بالمعنی و هو محال، لأن قیام العرض بالشیء معناه أن تحیزه تابع لتحیزه، و العرض لا تحیز له بذاته حتی یتحیز غیره بتبعیته.

ترجمہ:- عرض نہیں ہے اس لیے کہ وہ بذاتہ قائم نہیں ہوتی بلکہ اس محل کی محتاج ہوتی ہے جو اسے قائم رکھے تو وہ ممکن ہوتی ہے اور اس لیے کہ عرض کی بقا محال ہے ورنہ تو بقا ایک ایسا معنی ہوگا جو عرض کے ساتھ قائم ہو تو قیام المعنیٰ بالمعنیٰ لازم آئے گا اور یہ محال ہے اور محال اس لیے ہے کہ عرض کے کسی شئ کے ساتھ قیام کا مطلب یہ ہے کہ عرض کا تحیز اس شئ کے

تحیز کے تابع ہو اور عرض کا بذاتہ تحیز ہی نہیں ہوتا کہ اس کا غیر اس کی تبعیت میں متحیز ہو۔

تشریح

لیس بعرض:- مصنف نے یہاں سے ذات واجب تعالیٰ کی صفات سلبیہ کی بحث شروع کی ہے فرماتے ہیں کہ ذاتِ واجب تعالیٰ عرض نہیں ہے۔

شارح نے ذاتِ باری تعالیٰ کے عرض نہ ہونے کی یہاں پر دو دلیلیں ذکر کی ہیں پہلی دلیل عرض نہ ہونے کی یہ ہے کہ عرض کا قیام بذاتہ نہیں ہوتا بلکہ ہمیشہ اپنے قیام میں وہ غیر کی محتاج ہوتی ہے اس تقدیر پر اگر واجب تعالیٰ عرض ہو جائے تو احتیاج بالغیر کی بنا پر وہ حادث اور ممکن ہو جائے گا اور حدوث و امکان وجوبِ ذاتی کے منافی ہیں لہٰذا ذاتِ باری عرض ہو ممکن نہیں ہے دوسری دلیل یہ ہے کہ بقائے واجب ضروری ہے اور عرض کی بقا محال ہے اس تقدیر پر اگر واجب تعالیٰ عرض ہو تو لازم آئے گا کہ اس کی بقا ہی محال ہو جائے جب کہ وہ واجب بالذات ہے اور وجوبِ ذاتی امتناع کے منافی ہے لہٰذا ذاتِ واجب تعالیٰ عرض ہو ممکن نہیں ہے۔

وإلا لکان البقاء معنیً:- اس عبارت سے شارح نے بقائے عرض کے امتناع پر دلیل قائم کی ہے فرماتے ہیں کہ عرض اگر باقی ہو تو قیام المعنیٰ بالمعنیٰ لازم آئے گا جو کہ محال ہے اور قیام المعنیٰ بالمعنیٰ اس لیے لازم آئے گا کہ بقائے عرض کی تقدیر پر بقا عرض سے زائد ایک معنیٰ ہو گا جس کا قیام عرض کے ساتھ ہو گا اور عرض خود بھی ایک معنیٰ ہے تو ایک معنیٰ کا دوسرے معنیٰ کے ساتھ قیام لازم آئے گا یہی قیام المعنیٰ بالمعنیٰ ہے۔ اور یہ محال اس لیے ہے کہ کسی شئ کے ساتھ عرض کے قیام کا مطلب یہ ہے کہ عرض کا تحیز یعنی اشارۂ حسیہ اس محل کے تحیز کے تابع ہو جو محل کہ اسے قائم رکھتا ہے تو جب عرض بذاتہ خود ہی متحیز نہیں ہے تو اس کی تبعیت میں کوئی اور کیسے متحیز ہو سکتا ہے ظاہر ہے جو خود ہی قیام میں کسی اور کا محتاج ہو وہ کسی اور کو قائم کیسے رکھ سکتا ہے۔

☆☆☆☆☆

❊ وهذا مبني على أن بقاء الشيء معنى زائد على وجوده، وأن القيام معناه التبعية في التحيز، والحق أن البقاء استمرار الوجود وعدم زواله وحقيقته الوجود من حيث النسبة إلى الزمان الثاني. ومعنى قولنا: "وجد ولم يبق" أنه حدث فلم يستمر وجوده ولم يكن ثابتاً في الزمان الثاني، وأن القيام هو الاختصاص الناعت، كما في اوصاف الباری تعالى فانها قائمة بذات الله تعالیٰ ولا تتحیز بطریق التبعیة لتنزیهه تعالیٰ عن التحیز

ترجمہ:- بقائے عرض کے امتناع کی دلیل اس پر مبنی ہے کہ بقائے شئ وجودِ شئ سے زائد ایک معنیٰ ہے اور قیام عرض کا معنیٰ تحیز میں تبعیت ہے حالاں کہ حق یہ ہے کہ بقا وجود کے برقرار رہنے اور ختم نہ ہونے کا نام ہے اور استمرارِ وجود کی حقیقت شئ کا دوسرے زمانے تک وجود ہے اور ہمارے قول «وجد ولم یبق» کا معنیٰ یہ ہے کہ وہ موجود ہوا تو اس کا وجود برقرار نہیں رہا اور زمانۂ ثانی میں ثابت نہیں رہا اور قیام عرض کا معنیٰ صفت کا موصوف کے ساتھ اختصاص ہے جیسا کہ صفاتِ باری تعالیٰ میں ہے کہ صفات ذاتِ تعالیٰ کے ساتھ قائم ہیں اور تبعیت کے طریقے پر متحیز نہیں ہیں اللہ تعالیٰ کے تحیز سے پاک ہونے کی وجہ سے۔

تشریح

وهذا مبنی علیٰ أن:- یہاں سے شارح فرماتے ہیں بقائے عرض کے امتناع کی دلیل دو مقدموں پر مبنی ہے اور دونوں مقدمے ناقابلِ تسلیم ہیں پہلا مقدمہ یہ ہے کہ بقائے شئ وجودِ شئ پر زائد ایک اور مفہوم کا نام ہے یعنی بقائے شئ اور ہے

اور وجودِ شیٔ اور ہے اور دوسرا مقدمہ یہ ہے کہ قیام شیٔ بالغیر کا مطلب یہ ہے کہ شیٔ اپنے تحیز میں کسی اور شیٔ کے تحیز کے تابع ہو، حالاں کہ نفس الامر میں یہ دونوں مقدمے صحیح نہیں ہیں۔

والحق أن البقاء استمرار الوجود:- یہ پہلے مقدمے کے بطلان کی دلیل ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ بقاے شیٔ وجود شیٔ پر زائد کسی اور معنیٰ کا نام نہیں ہے جیساکہ مستدل کہہ رہا ہے بلکہ کسی شیٔ کے وجود کے برقرار رہنے اور ختم نہ ہونے کو بقاے شیٔ سے تعبیر کیا جاتا ہے جیسے روپیہ ملا اور خرچ نہیں ہوا تو کہتے ہیں کہ روپیہ ہمارے پاس باقی ہے اس کا مطلب یہی تو ہے کہ ملنے کے وقت سے اب تک وہ برقرار ہے ختم نہیں ہوا ہے اور اس سے یہ وہم نہیں ہونا چاہیے کہ وجود کا برقرار رہنا نفس وجودِ شیٔ پر ایک زائد مفہوم کا نام ہے لہٰذا یہ مقدمۂ ممنوعہ کا اثبات ہے۔

یہ وہم اس لیے نہیں ہوگا کہ بقاے شیٔ کی تعبیر جو استمرار وجود سے کی گئی ہے یہ تسامح پر مبنی ہے بلکہ بقا کا معنیٰ زمانۂ ثانی میں وجود ہے اس تقدیر پر یہ بقاو جود شیٔ پر زائد کسی مفہوم کا نام نہیں ہے بلکہ عین وجود کا نام ہے یعنی بقاے شیٔ وجود شیٔ ہے اور وجود شیٔ بقاے شیٔ ہے اور اس سے بھی واضح لفظوں میں یہ سمجھیے کہ جو بقا ہے وہی شیٔ ہے اور جو شیٔ ہے وہی بقا ہے۔

ومعنى قولنا: وجد فلم يبق:- اس عبارت سے وجود پر بقا کے زائد ہونے کے جو لوگ قائل ہیں شارح ان کی ایک حجت کا جواب پیش کر رہے ہیں جس کی تقریر یہ ہے کہ عقلا «وجد الشئی فلم يبق» کی صحت کے قائل ہیں جس میں ایک ساتھ شیٔ کے لیے ثبوت بھی اور نفی بھی ہے اور یہ صحیح بھی ہے لیکن اگر بقا عین وجود ہو یعنی جو بقا ہو وہی وجود ہو اور جو وجود ہو وہی بقا ہو تو اس میں ایک ساتھ اثبات اور نفی صحیح نہیں ہوگی کیوں کہ اس تقدیر پر یہ ایک متناقض قول ہو جائے گا جیسے تمھارا قول وجد فلم یوجد متناقض ہے جس کا معنیٰ یہ ہے کہ شیٔ پائی گئی اور نہیں بھی پائی گئی اور ظاہر ہے کہ یہ فاسد ہے شیٔ کے لیے وجود کا ثبوت بھی ہے اور نفی بھی ہے یہ تناقض ہے جواب یہ ہے کہ وجد الشئی فلم یبق کی صحت کے ہم بھی قائل ہیں اس لیے کہ اس میں ثبوت و نفی کا ورود اس وجود پر نہیں ہے جو ایک ہی زمانہ میں ہے بلکہ وہ وجود جو مثبت ہے وہ زمانۂ اول میں ہے اور جو وجود منفی ہے وہ زمانۂ ثانی میں ہے یعنی وجود اور نفی کے زمانے الگ الگ ہیں لہٰذا تحقق تناقض کی شرطوں میں سے شرط وحدت زمان اس میں نہیں پائی گئی اور اذا فات الشرط فات المشروط لہٰذا "وجد الشئی فلم یبق" ایسے ہے جیسے " وجد امس ولم یوجد الیوم "یعنی کل پایا گیا اور آج نہیں پایا گیا۔

وان القيام هو الاختصاص:- یہاں سے بقاے عرض کے امتناع کی دلیل کے دوسرے مقدمے کا ابطال ہے فرماتے ہیں کہ قیام عرض بالغیر کا مطلب یہ نہیں ہے کہ عرض کا تحیز اس موضوع کے تحیز کے تابع ہو جو اسے قائم رکھتا ہے کہ محال لازم آئے اور عرض کی بقا محال ہو جائے بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ دو شیٔ کے درمیان اس طرح اختصاص ہو جائے کہ ان میں ایک دوسرے کے لیے صفت بن جائے جیسے کہ وہ بیاض ہے جو کسی جسم کے ساتھ قائم ہو تو اس کے لیے بولا جاتا ہے۔ الجسم الابیض یا جیسے کہ صفات باری تعالیٰ ہیں جو ذات باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہیں اور متحیز بھی نہیں ہیں کیوں کہ ذاتِ باری تعالیٰ تحیز سے پاک وصاف ہے لہٰذا قیام بالغیر کا معنیٰ شیٔ کا کسی شیٔ کے ساتھ اختصاص ہے تبعیت فی التحیز نہیں ہے جیساکہ مستدل کہہ رہا ہے لہٰذا بقاے عرض کے امتناع کی دلیل تام نہیں ہے۔

اس ابطال کا جواب یہ کہہ دیا جاسکتا ہے کہ ہم نے تبعیت کے طریقے پر جو قیام بالغیر کی تعریف کی ہے وہ قیام عرض

بالمحل کی تعریف ہے مطلق قیام شئی بالغیر کی تعریف نہیں کی ہے، لہٰذا صفات باری تعالیٰ کا دخول اس میں صحیح نہیں کیوں کہ صفات باری تعالیٰ اعراض کی قبیل سے نہیں ہیں۔

☆☆☆☆☆

❊ وان انتفاء الأجسام فی کل آن و مشاهدة بقائها بتجدد الأمثال لیس بأبعد من ذلك فی الأعراض.

ترجمہ:- اور ہر آن میں اجسام کا انتفا اور تجددِ امثال سے اجسام کی بقا کا مشاہدہ اس کے اعراض میں وقوع سے بعید نہیں ہے۔

تشریح

وإن انتفاء الاجسام:- اس ایک سطری عبارت کو سمجھنے سے پہلے ماقبل کے مباحث ذہن میں رکھ لیں۔ بعض اشاعرہ کے نزدیک قیام العرض بالعرض اور بقاے اعراض محال ہے فلاسفہ قیام العرض بالعرض کے قائل ہیں اور بقاے اعراض کے بھی معترف ہیں، بعض اشاعرہ بھی اسی کے قائل ہیں اور دلیل یہ دیتے ہیں کہ حکما اور جمہور اشاعرہ کا اجسام کی بقا پر اتفاق ہے لہٰذا اجسام باقی ہوں گے تو اعراض بھی باقی ہوں گے۔

اور آپ نے شارح کا موقف جان ہی لیا ہے کہ شارح نے کتنے پر زور طریقے سے بقاے اعراض کو محال کہنے والوں کی خبر لی ہے ان کے دعوے کی عمارت جن ستونوں پر ٹکی ہوئی تھی وہ ستون ہی زمین بوس کر ڈالے اور دلیل کے دونوں مقدموں کے پرخچے اڑادیئے۔

اب آیئے ہم مشاہدے اور حقیقت کی نظر سے بھی اسے دیکھیں کیا ہمارا مشاہدہ بھی یہی کہتا ہے کہ اعراض کی بقا نہیں ہے، تو جناب ہم تو یہی دیکھتے ہیں کہ اعراض اپنی جگہ پر مستحکم اور برقرار ہیں مکان کی لمبائی چوڑائی مدتوں سے اپنی جگہ برقرار ہے دھوپ اور چاندنی کا ہم دن و رات مشاہدہ کرتے ہیں لہٰذا ہمارا مشاہدہ تو یہی ظاہر کرتا ہے کہ اعراض کی بقا پر سوال نہیں اٹھائے جاسکتے تو آخر بعض اشاعرہ نے کیسے کہہ دیا ہے کہ اعراض کی بقا محال ہے؟

اس سوال پر منکرین کہتے ہیں کہ ایسا تمھیں صرف محسوس ہورہا ہے کہ اعراض باقی ہیں نفس الامر میں ایسا نہیں ہے بلکہ اعراض میں ہر آن ہر لمحہ ان کے امثال کے ذریعہ تجدد و حدوث ہورہا ہے۔ مکان کی لمبائی چوڑائی کپڑے کی سرخی اور سفیدی میں ہر لمحہ تجدد ہورہا ہے یہ اعراض ختم ہوتے ہیں پھر انھیں جیسے اعراض آناً فاناً ان کی جگہ لے لیتے ہیں اور ان میں انصرام و تجدد کا تعاقب اتنی سرعت کے ساتھ ہورہا ہے کہ حس ان کا ادراک نہیں کرپاتا اس لیے حکم لگادیتا ہے کہ اعراض باقی ہیں۔

لیکن سوال یہ ہے کہ تجددِ امثال کے ذریعہ اجسام کی بقا کا حکم بھی ہم کو حس سے ہی معلوم ہے، تو پھر بقاے اجسام کے محال ہونے کا حکم کیوں نہیں لگاتے، حس اجسام کی بقا کا حکم لگائے تو اسے تسلیم کرلیں اور حس اعراض کی بقا کا حکم لگائے تو اسے نہ تسلیم کریں یہ ترجیح بلا مرجح آخر کیوں ہے۔

شارح اس عبارت سے یہی کہنا چاہتے ہیں کہ بقاے اعراض کا امتناع صحیح نہیں ہے اس لیے کہ صحت کی صورت میں مشاہدے اور بداہت کا انکار لازم آئے گا۔ جو نا قابل انکار ہیں لہٰذا دونوں کی بقا بغیر تجددِ امثال کے ہے۔

واضح ہو کہ تجددِ امثال سے اجسام کی بقا اشاعرہ اور حکما کے نزدیک بالاتفاق باطل ہے تجدد امثال سے اجسام کی بقا ایک سفسطہ

ہے، صرف نظام معتزلی اس کا قائل ہے اسی لیے اس موقف پر نظام معتزلی کی سخت نکیر کی گئی ہے تاہم اس کے جواب میں کہاجا سکتا ہے کہ اعراض باعتبار وجود کے اجسام وجواہر سے کمزور ہیں لہٰذا اعراض میں تجدد ہو سکتا ہے لیکن اجسام میں تجدد نہیں ہوگا، اس لیے کہ اگر اجسام کی بقا تجدد امثال سے مانی جائے تو لازم آئے گا کہ شرع میں جزا، تکلیف اور قصاص وغیرہ کا تصور بے معنیٰ ہو جائے کیوں کہ چوری کرنے والا جسم تو چوری کے ساتھ ہی ختم ہو گیا اور ہاتھ اس متجدد جسم کا کاٹا جائے گا جو اس کی جگہ پر آیا ہوا ہے تو جرم کسی اور نے کیا اور سزا کسی اور کو ہوئی لہٰذا بقاے اجسام تجدد امثال سے نہیں ہو سکتی ہاں اعراض میں ایسا ضرور ہے۔

لیکن محلِ نظر یہ ہے کہ جب دونوں کی بقا کا حکم بغیر تجدد امثال کے حس اور مشاہدے کے ذریعہ ہی ہے تو اجسام کی بقا بغیر تجدد کے اور اعراض کی بقا کا حکم تجدد امثال سے لگانا کہاں تک درست ہے؟

☆☆☆☆☆

❋ **نعم تمسكهم في قيام العرض بالعرض بسرعة الحركة وبطوئها ليس بتام إذ ليس ههنا شيء هو حركة وآخر هو سرعة أو بطؤ، بل ههنا حركة مخصوصة تسمى بالنسبة إلى بعض الحركات سريعةً وبالنسبة إلى البعض بطيئة، وبهذا تبين أن ليس السرعة والبطؤ نوعين مختلفين من الحركة، إذ الأنواع الحقيقية لا تختلف بالإضافات. ولا جسم لأنه متركب ومتحيز، وذلك أمارة الحدوث.**

ترجمہ: - ہاں فلاسفہ کا قیام العرض بالعرض میں حرکت کی سرعت اور اس کے بطو سے استدلال تام نہیں ہے اس لیے کہ یہاں ایسا نہیں ہے کہ ایک شئی حرکت ہو اور دوسری سرعت یا بطو ہو بلکہ یہاں پر ایک مخصوص حرکت ہے بعض حرکتوں کے لحاظ سے اس کا نام سریع اور بعض کے لحاظ سے اس کا نام بطی رکھا جاتا ہے اس سے ظاہر ہو گیا کہ سرعت اور بطو حرکت کی دو مختلف نوعیں نہیں ہیں کیوں کہ انواع حقیقی اضافات سے مختلف نہیں ہوتیں اور اللہ تعالیٰ جسم نہیں ہے اس لیے کہ جسم مرکب اور متحیز ہے اور یہ حدوث کی علامت ہے۔

تشریح

نعم تمسكهم في قيام العرض بالعرض: - اس عبارت سے شارح نے قیام العرض بالعرض کے امکان کی ایک دلیل پر رد قائم کیا ہے۔

فلاسفہ اس کے قائل ہیں کہ ایک عرض کا دوسری عرض کے ساتھ قیام ممکن ہے جیسے کہ حرکت ہے جو جسم کے ساتھ قائم ہوتی ہے اور سرعت اور بطو ہیں جن کا قیام حرکت کے ساتھ ہوتا ہے لہٰذا عرضِ حرکت کے ساتھ دوسرے اعراض سرعت اور بطو کا قیام ہو رہا ہے یہی قیام العرض بالعرض ہے یہ ممکن ہی نہیں بلکہ واقع ہے، بولا جاتا ہے کہ یہ حرکت سریع ہے اور یہ حرکت بطی ہے معلوم ہوا کہ قیام العرض بالعرض ممکن ہے۔

شارح فرماتے ہیں کہ حرکت سریعہ اور بطیہ سے فلاسفہ کا قیام العرض بالعرض کے جواز پر استدلال تام نہیں ہے اس لیے کہ جسم کی حرکت سریعہ اور حرکت بطیہ میں ایسا نہیں ہے کہ حرکت کوئی اور شئی ہو اور سرعت اور بطوء کوئی اور شئی ہوں بلکہ حرکت ہی کو سرعت یا بطو سے تعبیر کیا جاتا ہے یعنی حرکت مخصوصہ کو ہی بعض حرکات کے اعتبار سے سریع اور بعض حرکات کے لحاظ سے بطی کہا جاتا ہے۔ مثلاً بائیک کی حرکت، سائیکل کی حرکت کے اعتبار سے سریع اور ٹرین کی حرکت کے اعتبار سے بطی ہے لہٰذا سرعت اور

بطو حرکت کی دو مختلف نوعیں نہیں ہیں بلکہ یہ دونوں حرکت سے ہی عبارت ہیں۔ یہ ضابطہ مسلمات میں سے ہے کہ انواع حقیقیہ اضافتوں سے مختلف نہیں ہوتیں انسان خواہ بہار کا ہو یا یوپی کا انسان ہی رہے گا فرس فرس ہی رہے گا عربی ہو یا غیر عربی حرکت حرکت ہی رہے گی چاہے وہ سریع ہو یا بطی۔

ولا جسم: -واجب تعالیٰ جسم نہیں ہے اس لیے کہ جسم مرکب اور متحیز ہوتا ہے اور مرکب اپنے اجزا کا محتاج ہوتا ہے اور متحیز اپنے حیز کا محتاج ہوتا ہے اور احتیاج امکان وحدوث کی علامت ہے جو وجوب ذاتی کے منافی ہے لہٰذا واجب تعالیٰ جسم نہیں ہو سکتا۔

☆☆☆☆☆

❊ ولا جوهر أما عندنا فلأنه اسم للجزء الذي لا يتجزى، وهو متحيز وجزء من الجسم، والله تعالىٰ متعال عن ذلك. وأما عند الفلاسفة فلأنهم وإن جعلوه اسماً للموجود لا في موضوع مجرداً كان أو متحيزاً لكنهم جعلوه من أقسام الممكن وأرادوا به الماهية الممكنة التي إذا وجدت كانت لا في موضوع، وأما إذا أريد بهما القائم بذاته والموجود لا في موضوع فإنما يمتنع إطلاقهما على الصانع من جهة عدم ورود الشرع بذلك مع تبادر الفهم إلى المركب والمتحيز. وذهاب المجسمة والنصارى إلى إطلاق الجسم والجوهر عليه بالمعنى الذي يجب تنزيه الله تعالى عنه.

ترجـــمہ: -(اور اللہ تعالیٰ) جوہر نہیں ہے لیکن ہمارے نزدیک تو اس لیے کہ جوہر جز الذی لا یتجزیٰ کا نام ہے اور وہ متحیز ہے اور اجسام کا جز ہے اور اللہ تعالیٰ اس سے بلند و بالا ہے لیکن عند الفلاسفہ تو اس لیے کہ وہ اگرچہ جوہر کو ایسے موجود کا نام دیتے ہیں جو کسی موضوع میں نہ ہو مجرد ہو یا متحیز لیکن فلاسفہ اسے ممکن کی قسم ٹھہراتے ہیں اور ایسی ماہیت ممکنہ قرار دیتے ہیں جو پائی جائے تو کسی موضوع میں نہ ہو لیکن جب وہ لوگ جسم و جوہر سے وہ مراد لیں جو قائم بذاتہ ہو اور وہ موجود مراد لیں جو موضوع میں نہ ہو تو صانع پر ان دونوں کے عدم اطلاق کا امتناع شرع میں واجب تعالیٰ کے لیے ان کے نہ آنے کی وجہ سے ہے اور اس بنا پر ہے کہ جسم اور جوہر سے ذہن کا تبادر مرکب اور متحیز کی طرف ہوتا ہے اور مجسمہ اور نصاریٰ کا واجب تعالیٰ پر جسم اور جوہر کا اطلاق ایسے معنیٰ میں ہے جس سے واجب تعالیٰ کی تنزیہ ضروری ہے۔

تشریـــــــــــــــــــــــــح

ولا جوهر: -اس عبارت سے ماتن نے یہ بتایا ہے کہ جیسے واجب تعالیٰ عرض اور جسم نہیں ہے ویسے ہی وہ جوہر بھی نہیں ہے۔

شارح نے عند المتکلمین واجب تعالیٰ پر جوہر کا اطلاق کیوں نہیں ہو سکتا ہے اس پر روشنی ڈالی ہے اس کے بعد اس کی وضاحت کی ہے کہ عند الفلاسفہ واجب تعالیٰ پر جوہر کا اطلاق آخر کیوں نہیں ہو سکتا ہے جب کہ ان کے نزدیک جوہر کا معنیٰ اور مفہوم ایسا ہے جس سے بظاہر واجب تعالیٰ پر اس کے اطلاق سے کوئی حرج نہیں دکھائی پڑتا۔

فرماتے ہیں کہ متکلمین حضرات کے نزدیک جوہر جزء الذی لا یتجزیٰ کا نام ہے جو متحیز بھی ہوتا ہے اور جسم کا جز بھی ہوتا ہے لہٰذا اگر واجب تعالیٰ جوہر ہو تو لازم آئے گا کہ اس کے لیے جسم بھی ہو اور حیز بھی ہو یعنی یہ کہ وہ کسی مکان میں ہو اور اللہ تعالیٰ جسم و جسمانیات سے پاک ہے لہٰذا وہ جوہر ہو یہ نہیں ہو سکتا۔

و أما عند الفلاسفة فلأنهم:- عند الفلاسفہ جوہر اس موجود کا نام ہے جو کسی موضوع میں نہ ہو اور عرض اس موجود کا نام ہے جو کسی موضوع میں ہو۔

موضوع وہ محل ہے جو اپنے تقوم میں حال سے مستغنی ہو جیسے جسم، لونیت، حرکت وغیرہ سے بے نیاز ہے جب کہ محل اپنے تقوم میں حال سے مستغنی نہیں ہوتا ہے جیسے ہیولیٰ صورت جسمیہ کا محل ہے اور صورت جسمیہ ہیولیٰ میں حال ہے جوہر دونوں ہیں لیکن ہیولیٰ اپنے تقوم میں صورت کا محتاج ہے۔

بہر حال فلاسفہ وہ موجود جو کسی موضوع میں نہ ہو اسے جوہر کہتے ہیں خواہ وہ مجرد عن المادہ ہو اور جہت و مکان سے بھی خالی ہو جیسے عقولِ عشرہ اور نفوس ناطقہ یا وہ متحیز ہو اور جہت و مکان بھی اس کے لیے ہوں جیسے ہیولیٰ اور صورت جسمیہ۔

بظاہر فلاسفہ کا جوہر کا بیان کردہ مفہوم (موجود لافی الموضوع) ایسا ہے جو واجب تعالیٰ پر صادق ہو سکتا ہے کوئی خرابی دکھائی نہیں پڑ رہی ہے لیکن نظر تحقیق سے دیکھنے کے بعد یہ واضح ہو جاتا ہے کہ فلاسفہ واجب تعالیٰ پر جوہر کا اطلاق دو وجہوں سے نہیں کرتے ہیں۔ اس کی ایک وجہ تو یہ ہے کہ یہ لوگ اولاً مفہوم کی تقسیم واجب اور ممکن کی طرف کرتے ہیں اور پھر ممکن کی تقسیم جوہر اور عرض کی طرف کرتے ہیں تو جوہر فلاسفہ کے نزدیک ممکن کی قسم سے ہے لہٰذا واجب تعالیٰ پر جوہر کے اطلاق سے لازم آئے گا کہ وہ ممکن ہو جائے، جب کہ وہ واجب ہے، دوسری وجہ یہ ہے کہ فلاسفہ جوہر کی تفسیر اس ماہیت سے کرتے ہیں جو کسی موضوع میں نہ ہو عرض کی تعبیر اس ماہیت سے کرتے ہیں جو موضوع میں موجود ہو کر پائی جائے اس سے ان کا اشارہ اس کی طرف ہوتا ہے کہ وجودِ ممکن، ممکن پر زائد ایک شیٔ ہے لہٰذا یہ تعریف واجب تعالیٰ کو اس لیے شامل نہیں ہوگی کہ ان کے نزدیک واجب تعالیٰ کا وجود خاص اس کی ماہیت کا عین ہے اس کی ماہیت پر زائد الگ مفہوم کا نام نہیں ہے اب اگر جوہر کا اطلاق اس پر ہو تو لازم آئے گا کہ وجود واجب ،واجب سے زائد ایک الگ مفہوم ہو جائے جب کہ عند الفلاسفہ ایسا نہیں ہے۔

و اما اذا أرید بهما:- بعض کرّامیہ جنھیں بدعتی کہا جاتا ہے انھوں نے جسم کی تعریف قائم بذاتہ سے اور جوہر کی تعریف موجود لافی الموضوع سے کی ہے تو اگر جسم و جوہر کا یہ مفہوم مراد لے لیا جائے تو اس مفہوم کے اعتبار سے واجب تعالیٰ پر جسم و جوہر کے اطلاق سے تو کوئی خرابی نہیں ہونی چاہیے۔

شارح فرماتے ہیں کہ اس مفہوم کے اعتبار سے بھی واجب تعالیٰ پر ان اسما کا اطلاق ممتنع ہے لیکن عدم صحت معنی کی وجہ سے یہ امتناع نہیں ہے بلکہ یہ امتناع دوسری وجہوں سے ہے ایک وجہ تو امتناع کی یہ ہے کہ قرآن و حدیث میں واجب تعالیٰ پر جسم و جوہر کے اطلاق کا ورود نہیں ہے اور مذہب اہل سنت یہی ہے کہ واجب تعالیٰ کو انھیں اسما سے موسوم کیا جائے گا جن کا ورود قرآن و حدیث میں ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ ارشاد فرماتا ہے: "وَلِلّٰهِ الْاَسْمَآءُ الْحُسْنٰى فَادْعُوْهُ بِهَا وَذَرُوا الَّذِيْنَ يُلْحِدُوْنَ فِيْٓ اَسْمَآئِهٖ" (الاعراف:۱۸۰) ترجمہ:- اور اللہ ہی کے ہیں بہت اچھے نام تو اسے ان سے پکارو اور انھیں چھوڑ دو جو اس کے ناموں میں حق سے نکلتے ہیں۔ (کنز الایمان) دوسری وجہ یہ ہے کہ جسم اور جوہر سے ذہن کا تبادر ایسے معنیٰ کی طرف ہوتا ہے جس کا صدق واجب تعالیٰ پر نہیں ہو سکتا اس وجہ سے واجب تعالیٰ پر جسم و جوہر کا اطلاق ممتنع ہے اس بنا پر ممتنع نہیں ہے کہ کرّامیہ کے جوہر اور جسم کے بیان کردہ مفہوم کا اسے مصداق بنانا صحیح نہیں ہے۔

و ذهاب المجسمة و النصاریٰ:- اس عبارت کو ہم ایک سوال مقدر کا جواب بنا سکتے ہیں جیسا کہ بعض حاشیہ

نگاروں نے کہا ہے۔ سوال یہ ہے کہ واجب تعالیٰ پر آپ جسم و جوہر کے اطلاق کو ممتنع قرار دیتے ہیں جب کہ مجسمہ اور نصاریٰ بالترتیب واجب تعالیٰ پر جسم اور جوہر کا اطلاق کرتے ہیں تو آخر ایسا کیوں ہے؟

شارح فرماتے ہیں کہ مجسمہ اور نصاریٰ ان ناموں کا اطلاق واجب تعالیٰ پر ایسے مفہوم سے کرتے ہیں جن سے واجب تعالیٰ کی تنزیہ ضروری ہے مثلاً مجسمہ یہ کہتے ہیں کہ دیگر اجسام کی طرح سے واجب تعالیٰ بھی ایک جسم ہے اور وہ عرش پر بیٹھا ہوا ہے۔ العیاذ باللہ۔

نصاریٰ یہ کہتے ہیں واجب تعالیٰ ایک ایسا جوہر ہے جو تین اجزا کی طرف منقسم ہے اب، ابن، روح القدس۔ العیاذ باللہ۔

☆☆☆☆☆

❊ فإن قيل: كيف يصح إطلاق الموجود والواجب والقديم ونحو ذلك مما لم يرد به الشرع؟ قلنا: بالإجماع وهو من ادلة الشرع. وقد يقال: إن الله والواجب والقديم ألفاظ مترادفة، والموجود لازم للواجب، وإذا ورد الشرع بإطلاق اسم بلغة فهو إذن بإطلاق ما يرادفه من تلك اللغة أو من لغة أخرى وما يلازم معناه، وفيه نظر.

ترجمہ: - پس اگر کہا جائے کہ موجود، واجب، قدیم اور ان جیسے الفاظ کا اطلاق اس پر کیسے صحیح ہوگا جن کے بارے میں شرع میں وارد نہیں ہے ہم کہیں گے اجماع سے، اور یہ بھی شرعی دلیلوں میں سے ایک دلیل ہے اور کبھی کہا جاتا ہے کہ اللہ، واجب اور قدیم مترادف الفاظ ہیں اور موجود واجب کو لازم ہے اور جب شرع میں کسی اسم کا اطلاق کسی زبان میں ہو تو یہ اس کے مرادف کے اطلاق کی اجازت ہے خواہ اسی زبان کا لفظ ہو یا کسی دوسری زبان کا اور اس کے بھی اطلاق کی اجازت ہے جو اس کے معنیٰ کو لازم ہو اور اس میں نظر ہے۔

تشریح

فإن قیل: - اس عبارت سے ایک اعتراض پیش کر کے اس کا جواب دیا جا رہا ہے اعتراض یہ ہے کہ اگر جسم و جوہر بمعنی قائم بذاتہ اور موجود لافی الموضوع کا اطلاق معنیٰ کی صحت کے باوجود محض اس بنا پر واجب تعالیٰ پر درست نہیں ہے کہ شرع میں یہ اسما واجب تعالیٰ کے لیے نہیں آئے ہوئے ہیں تو پھر موجود، واجب، قدیم اور ان کے مثل جیسے لفظ خدا کا بھی تو اطلاق شرع میں واجب تعالیٰ کے لیے نہیں کیا گیا ہے تو پھر ان الفاظ کا اطلاق بھی واجب تعالیٰ پر درست نہیں ہوگا۔

شارح اس اعتراض کا یہ جواب دیتے ہیں کہ ہاں یہ صحیح ہے کہ شرع میں ان کا بھی ورود واجب تعالیٰ کے لیے نہیں ہے لیکن واجب تعالیٰ کے لیے ان اسما کے اطلاق کا صحیح ہونا اجماع سے ثابت ہے اور اجماع کا حجت شرعی ہونا قرآن واحادیث سے ثابت ہے۔

وقد یقال: إن اللہ: - اس عبارت سے اس اعتراض کا ایک دوسرا جواب پیش کیا جا رہا ہے جس کی تقریر یہ ہے کہ اللہ، واجب اور قدیم یہ سب مترادف الفاظ ہیں اور موجود واجب کو لازم ہے اس لیے کہ واجب کا وجود ضروری ہوتا ہے اور ضابطہ یہ ہے کہ جب شرع میں کسی زبان کا کوئی لفظ واجب تعالیٰ کے لیے آیا ہو تو یہ اسی زبان اور دوسری زبان میں اس کے مترادف الفاظ کے اطلاق کی اجازت ہے اور اس لفظ کے بھی اطلاق کی اجازت ہے جو اس کا مترادف تو نہ ہو لیکن اس کے مترادف کو لازم ہو لہٰذا اس ضابطے کی روشنی میں اب واجب تعالیٰ پر ان اسما کے اطلاق میں کوئی حرج نہیں ہے اس لیے کہ قرآن واحادیث میں ذات باری تعالیٰ کے لیے

اسم جلالت "اللہ" کا ورود کثرت سے ہے اور یہ عربی زبان کا لفظ ہے اور واجب اور قدیم زبان عربی میں اسم جلالت کے مترادف ہیں اور لفظ خدا زبان فارسی میں اس کے مترادف ہے اور لفظ موجود اس کے مترادف تو نہیں ہے لیکن اللہ کے مترادف لفظ واجب کا یہ لازم ہے لہٰذا جیسے اسم جلالت لفظ اللہ کا اطلاق واجب تعالیٰ پر صحیح ہوگا یوں ہی اس کے مترادفات واجب اور قدیم اور لازم مترادف لفظ موجود کا بھی اطلاق بغیر کسی حرج کے صحیح ہوگا۔

شارح نے اس جواب پر "فیہِ نظر" سے نقض وارد کیا ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ اس میں تین باتیں پیش کی گئی ہیں۔ (۱) اللہ، واجب، قدیم میں ترادف ہے۔ (۲) واجب تعالیٰ پر مترادفین کے اطلاق کا حکم ہے (۳) شرع میں ذات باری تعالیٰ کے لیے کسی اسم کا اطلاق لازم اسم کے اطلاق کی بھی اجازت ہے۔

شارح فرماتے ہیں کہ تینوں باتیں محل نظر ہیں۔

(۱) اللہ، واجب، قدیم کے مفاہیم میں ترادف ناقابل تسلیم ہے اس لیے کہ اتحاد مفہوم کا نام ترادف ہے اور ان میں اتحاد مفہوم نہیں پایا جاتا اس لیے کہ اللہ کا مفہوم یہ ہے کہ اللہ اس ذات کا علم ہے جو واجب الوجود اور تمام صفات کمالیہ کا جامع ہے اور لغوی اعتبار سے اس کا معنیٰ معبود ہے یا جس میں عقل متحیر ہو اور واجب کا مفہوم ہے جس کا عدم محال ہو اور قدیم کا مفہوم ہے جس کے وجود کے لیے کوئی ابتدا نہ ہو تو جب تینوں کا مفہوم ایک دوسرے سے مختلف ہے تو ان میں ترادف کیسے ہوگا کیوں کہ ترادف تو اتحاد مفاہیم کا نام ہے۔

(۲) اطلاق میں مترادفین متحد الحکم ہیں یہ بھی تسلیم نہیں ہے اس لیے کہ قرآن شریف میں ذات باری تعالیٰ کے لیے عالم الغیب والشہادۃ آیا ہوا ہے جس میں اس پر لفظ عالم کا اطلاق کیا گیا ہے جب کہ عالم کا مرادف لفظ عاقل کا اطلاق ذات باری تعالیٰ پر درست نہیں ہے اس لیے کہ عاقل کا ماخذ اشتقاق عقل ہے جس کا معنیٰ قید ہے جو کہ ایک نقص ہے اور واجب تعالیٰ نقص سے بری ہے اور ضابطہ بھی یہی ہے کہ لفظ مترادف میں اگر نقص و عیب یا عجز کا وہم ہے تو پھر اس کا اطلاق واجب تعالیٰ پر جائز نہیں ہے۔

(۳) اور یہ بھی تسلیم نہیں ہے کہ شریعت میں اگر کسی لفظ کا اطلاق ذات تعالیٰ کے لیے ہے تو یہ اس کے لیے لازم معنیٰ کے اطلاق کی اجازت ہے، اس لیے کہ قرآن شریف میں ذاتِ باری تعالیٰ کے لیے ہر شئ کے خلق کا اطلاق موجود ہے جس سے بندر اور خنزیر کا بھی خالق ہونا لازم ہے کیوں کہ خلق کل شئی میں خنزیر اور بندر کا بھی خلق داخل ہے حالاں کہ واجب تعالیٰ کو خالق القرد اور خالق الخنازیر کہنا جائز نہیں ہے۔

☆☆☆☆☆

❋ ولا مصوَّر أی ذی صورة وشكل مثل صورة إنسان، أو فرس لأن تلك من خواص الأجسام تحصل لها بواسطة الكميات والكيفيات وإحاطة الحدود والنهايات. ولا محدود أی ذی حد ونهاية. ولا معدود أی ذی عد وكثرة، يعنی ليس محلاً للكميات المتصلة كالمقادير، ولا المنفصلة كالأعداد وهو ظاهر.

ترجمہ:- اور (اللہ تعالیٰ) مصور نہیں ہے یعنی شکل و صورت والا نہیں ہے۔ جیسے کہ انسان یا گھوڑے کی صورت ہے کیوں کہ شکل و صورت اجسام کے خواص سے ہے جو اجسام کو کمیات اور کیفیات اور چند حدود اور نہایتوں کے احاطے سے حاصل ہوتی ہے اور وہ محدود یعنی حد اور نہایت والا نہیں ہے اور وہ معدود یعنی عدد اور کثرت والا نہیں ہے یعنی کمیات متصلہ مثلاً مقادیر اور

کمیات منفصلہ مثلاً اعداد کا محل نہیں ہے اور یہ ظاہر ہے۔

تشریح

ولا مصور:- اللہ تعالیٰ سے عرض اور جوہر کی نفی کرنے کے بعد اس سے شکل وصورت محدود اور معدود کی بھی نفی کی جارہی ہے فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ شکل وصورت والا نہیں ہے جیسے کہ انسان اور گھوڑے ہیں یا دیگر حیوانات کی شکل و صورت ہے اس لیے کہ شکل اسے کہتے ہیں جو کسی جسم کو ایک یا ایک سے زائد نہایتوں کے گھیرنے سے حاصل ہو جیسے دائرہ، نصف دائرہ، مثلث، مربع وغیرہ اور اللہ تعالیٰ اجسام سے پاک وصاف ہے۔

کمیات متصلہ:- جن کے اجزائے مفروضہ کے درمیان حدِ مشترک ہو جیسے خط، سطح۔

کمیات منفصلہ:- جن کے اجزائے مفروضہ کے درمیان حدِ مشترک نہ ہو جیسے اعداد۔

ولا محدود ولا معدود:- یعنی اللہ محدود اور معدود بھی نہیں ہے یعنی اس کے لیے نہایت مقداری اور نہایت عددی نہیں ہے۔

ولا محدود سے ذات واجب تعالیٰ سے کم متصل کی نفی کی گئی ہے اور ولا معدود سے ذاتِ واجب تعالیٰ سے کم منفصل کی نفی کی گئی ہے یعنی وہ کم متصل اور کم منفصل کسی کا بھی محل نہیں ہے اس لیے کہ یہ سب اجسام کے خواص سے ہیں اور اللہ تعالیٰ جسم وجسمانیات سے پاک وصاف ہے۔

☆☆☆☆☆

✽ ولا متبعض ولا متجز أی ذی أبعاض وأجزاء. ولا متركب منها لما فی كل ذلك من الإحتياج المنافي للوجوب فما له أجزاء يسمى باعتبار تألفه منها متركبا وباعتبار إنحلاله إليها متبعضا ومتجزيا ولا متناهٍ لأن ذٰلک من صفات المقادير والأعداد. ولا يوصف بالماهية أی المجانسة للأشياء، لأن معنى قولنا ما هو؟ من أی جنس هو، والمجانسة توجب التمايز عن المتجانسات بفصول مقومة، فيلزم التركيب. ولا بالكيفية من اللون والطعم والرائحة والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وغير ذلك مما هو من صفات الأجسام وتوابع المزاج والتركيب.

ترجمہ:- اور اللہ تعالیٰ متبعض اور متجزی نہیں ہے یعنی حصے اور اجزا والا نہیں ہے اور وہ اجزا اور ابعاض سے مرکب نہیں ہے اس لیے کہ تبعیض، تجزی، ترکیب میں سے ہر ایک میں اجزا کی طرف احتیاج ہے جو وجود کے منافی ہے تو وہ شئ جس کے لیے اجزا ہوں تو ان اجزا سے ترکیب کے اعتبار سے شئ مرکب ہے اور ان اجزا کی طرف انحلال کے اعتبار سے شئ متبعض اور متجزی ہے اور واجب تعالیٰ متناہی نہیں ہے اور وہ ماہیت سے متصف نہیں ہے یعنی اس کے لیے مجانست للاشیا نہیں ہے اس لیے کہ ہمارے قول ماھو کا معنیٰ یہ ہے کہ وہ کس جنس سے ہے اور مجانست وہ ہے جو شئ کو مشارکات فی الجنس سے ایسی فصلوں کے ذریعہ تمیز دے جو اس کے لیے مقوم ہیں تو ترکیب لازم آئے گی اور وہ کیفیت سے متصف نہیں ہے یعنی رنگ، ذائقہ، بو، حرارت، برودت، تازگی اور ان کے علاوہ وہ امور جو اجسام کے صفات میں سے ہیں اور مزاج اور ترکیب کے توابع ہیں۔

تشریح

ولا متبعض ولا متجز:- اس عبارت سے مصنف فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ متبعض اور متجزی نہیں ہے یعنی ایسا نہیں ہے کہ

اس کے لیے کچھ ابعاض (حصے) اور کچھ اجزا پائے جاتے ہوں اور ایسا بھی نہیں ہے کہ واجب تعالیٰ ابعاض اور اجزا سے مرکب ہو اس لیے کہ متبعض، متجزی اور مترکب میں سے ہر ایک میں احتیاج پایا جاتا ہے اس لیے کہ مجموعہ اپنے حصے کا محتاج ہوتا ہے اور کل اپنے اجزا کا محتاج ہوتا ہے اسی طرح مرکب بھی اپنے اجزائے ترکیبی کا محتاج ہوتا ہے اور احتیاج وجوب کے منافی ہے۔

فما له اجزاء:- اس عبارت سے شارح نے ان تینوں میں فرق بیان کیا ہے فرماتے ہیں کہ وہ شیٔ جس کے لیے اجزا پائے جاتے ہیں جب اس میں یہ اعتبار کیا جائے گا کہ وہ شیٔ ان اجزا سے مرکب ہے اس کا نام مترکب رکھا جاتا ہے اور جب یہ اعتبار کیا جائے کہ ان اجزا کی طرف منحل ہے اس کا نام متبعض اور متجزی رکھا جاتا ہے (بطلان صورت اور انفکاک مادہ کا نام انحلال ہے) اس اعتبار سے متبعض اور متجزی میں ترادف ہوگا لیکن کبھی دونوں کے مابین اس طرح فرق بیان کیا جاتا ہے کہ تجزی میں شیٔ کا انحلال انھیں کی طرف ہوتا ہے جن سے شیٔ کی ترکیب ہوتی ہے جیسے جسم کا انحلال جوہر کی طرف یا بیت کا انحلال جدار اور سقف کی طرف برخلاف متبعض کے کہ اس میں شیٔ کا انحلال دو جسموں کی طرف ہوتا ہے۔

ولا متناہٍ:- اور واجب تعالیٰ متناہی بھی نہیں ہے اس لیے کہ متناہی مقادیر اور اعداد کے صفات میں سے ہے اور واجب تعالیٰ کمیات اور متکممات سے پاک ہے اس لیے کہ یہ سب اجسام اور معدودات کے صفات میں سے ہیں۔

کرامیہ کا موقف یہ ہے کہ صرف اس جہت کو چھوڑ کر جو عرش سے متصل ہے واجب تعالیٰ جمیع جہات کے اعتبار سے غیر متناہی ہے۔

یہ واضح کیا جا چکا ہے کہ واجب تعالیٰ کی تنزیہ تناہی سے ضروری ہے یوں ہی کرّامیہ جو معنیٰ عدم تناہی کا مراد لیتے ہیں۔ اس سے بھی اس کی تنزیہ ضروری ہے۔

ولا یوصف بالماهیة:- اللہ تعالیٰ ماہیت یعنی مجانست سے متصف نہیں۔ شارح نے ماہیت کی تفسیر مجانست سے کی ہے۔ مجانست اتحاد فی الجنس کا نام ہے۔

جنس کا ایک لغوی معنیٰ بھی ہے اور معنیٰ اصطلاحی بھی ہے جنس کا لغوی معنیٰ مجانس اور مماثل ہے۔ لہٰذا یہاں پر اگر مجانست کا لغوی معنیٰ مراد لیا جائے تو معنیٰ یہ ہوگا کہ اللہ تعالیٰ مجانس اور مماثل سے متصف نہیں ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: "لَیۡسَ کَمِثۡلِهٖ شَیۡءٌ" (شوریٰ:۱۱) اس جیسا کوئی نہیں۔ (کنزالایمان) اور ایک اور مقام پر فرماتا ہے: "وَلَمۡ یَکُنۡ لَّهٗ كُفُوًا اَحَدٌ" (اخلاص:۴) اور نہ اس کے جوڑ کا کوئی۔ (کنزالایمان)

اور جنس کا معنیٰ اصطلاحی وہی ہے جو فن منطق میں مصطلح ہے یعنی جس کی چند نوعیں ہوں یا جس میں چند نوعیں شریک ہوں اور ظاہر یہی ہے کہ شارح نے منطقی معنیٰ ہی مراد لیا ہے اس لیے کہ جب ہم کسی شیٔ کے بارے میں ما ھو سے سوال کرتے ہیں تو مقصد اس کی جنس ہی معلوم کرنا ہوتا ہے اب رہ گیا سوال یہ کہ واجب تعالیٰ مجانست منطقیہ سے کیوں متصف نہیں ہوتا ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ ماھو سے جو سوال ہوتا ہے تو اس کا جواب علیٰ سبیل التفصیل حد، نوع اور جنس میں منحصر ہوتا ہے مثلاً سوال میں اگر چند امور مذکور ہوں اور وہ سب مختلفۃ الحقائق ہوں تو جواب میں جنس کا وقوع ہوتا ہے مثلاً جب پوچھا جائے الانسان والفرس ماھما تو جواب حیوان سے دیا جائے گا۔ لہٰذا اب انسان کو فرس سے اور فرس کو انسان سے تمیز دینے کے لیے حیوان کے ساتھ فصل کے ملانے کی ضرورت ہوگی مثلاً حیوان کے ساتھ ناطق لگا دیا جائے گا تو انسان حیوانیت میں اپنے شریک فرس سے ممتاز

ہو جائے گا ظاہر ہے کہ یہ ترکیب کو مستلزم ہے لہٰذا اگر واجب تعالیٰ کے لیے مجانست ہوگی تو وہ خود نوع ہوگا اور اس کا کوئی شریک فی الجنس ہو گا تو اس سے تمیز دینے کے لیے واجب تعالیٰ کی کوئی فصل بھی ضرور ماننی پڑے گی تو ذات واجب میں ترکیب لازم آجائے گی اسی کو شارح فرماتے ہیں: المجانسة توجب التمايز عن المتجانسات بفصول مقومة.

متجانسات:۔ وہ امور ہیں جو جنس میں ایک دوسرے کے ساتھ شریک ہوں جیسے انسان، فرس، حمار وغیرہ۔

فصول مقومۃ:۔ وہ ہیں جو نوع کو جنس میں شریک تمام دیگر انواع یا اغیار سے ممتاز کر دیں جیسے انسان کی فصل ناطق اور فرس کی صاہل ہے۔

ولا بالكيفية:۔ واجب تعالیٰ کیفیت سے بھی متصف نہیں ہے یعنی رنگ، بو، ذائقہ، حرارت، برودت، تری اور خشکی اور ان کے علاوہ روشنی، تاریکی وغیرہ سے اس کا اتصاف نہیں ہے اس لیے کہ کیفیات مزاج کے تابع ہوتی ہیں اور ترکیب کو مستلزم ہیں۔ اور اللہ تعالیٰ ان سے مبرا ہے۔

مزاج:۔ اس کیفیت متوسطہ کا نام ہے جو چند مخالفة الکیفیة اجسام کے ملنے سے حاصل ہو۔

توضیح:۔ پانی کا مزاج بارد رطب ہے، مٹی کا مزاج بارد یابس ہے، آگ کا مزاج حار یابس ہے ہوا کا مزاج حار رطب ہے، یہ چاروں یا ان میں سے چند یا ان کے علاوہ چند دیگر اجسام جب باہم ایک دوسرے کے ساتھ جمع ہوتے ہیں یا ایک دوسرے سے مماس ہوتے ہیں اور ہر ایک کی مخالف کیفیت دوسرے میں اثر کرتی ہے اور ہر ایک دوسرے کی مخالف کیفیت کے زور کو کم کرتا ہے تو اس سے ایک درمیانی کیفیت پیدا ہوتی ہے اسی درمیانی کیفیت کا نام مزاج ہے۔

☆☆☆☆☆

❋ ولا يتمكن في مكان لأن التمكن عبارة عن نفوذ بعد في بعد آخر متوهم أو متحقق يسمونه المكان. والبعد عبارة عن امتداد قائم بالجسم أو بنفسه عند القائلين بوجود الخلاء، الله تعالى منزه عن الامتداد والمقدار، لاستلزامه التجزي. فإن قيل: الجوهر الفرد متحيز ولا بعد فيه، وإلا لكان متجزياً. قلنا: المتمكن أخص من المتحيز لأن الحيز هو الفراغ المتوهم الذي يشغله شيء ممتد أو غير ممتد، فما ذكر دليل على عدم التمكن في المكان. وأما الدليل على عدم التحيز فهو أنه لو تحيز فإما في الأزل فيلزم قدم الحيز، أو لا فيكون محلاً للحوادث. وأيضاً إما أن يساوي الحيز أو ينقص عنه، فيكون متناهياً، أو يزيد عليه فيكون متجزياً. وإذا لم يكن في مكان لم يكن في جهة لا علو ولا سفل ولا غيرهما، لأنها إما حدود وأطراف للأمكنة أو نفس الأمكنة باعتبار عروض الإضافة إلى شيء.

ترجمہ:۔ اور (اللہ تعالیٰ) کسی مکان میں متمکن نہیں ہے اس لیے کہ تمکن ایک بعد کا دوسرے ایسے بعد موہوم یا بعد متحقق میں نفوذ کا نام ہے جسے مکان کہتے ہیں، اور بعد ایسا امتداد ہے جو جسم کے ساتھ قائم ہو یا بنفسہ قائم ہو ان کے نزدیک جو وجود خلا کے قائل ہیں اور اللہ تعالیٰ امتداد اور مقدار سے منزہ ہے، اس کے تجزی کو مستلزم ہونے کی وجہ سے پس اگر اعتراض کیا جائے کہ جوہر فرد متحیز ہے حالاں کہ اس میں کوئی بعد نہیں ہے ورنہ تو وہ متجزی ہو جائے گا ہم کہیں گے کہ متمکن متحیز سے خاص ہے کیوں کہ حیز وہ موہوم کشادگی ہے جسے ممتد یا غیر ممتد شئ بھر دے تو جسے ذکر کیا گیا وہ مکان میں عدم تمکن پر دلیل ہے لیکن عدم تحیز پر دلیل یہ ہے کہ اگر واجب تعالیٰ متحیز ہوگا تو یا تو ازل میں متحیز ہوگا تو حیز کا قدیم ہونا لازم

آئے گا یا ازل میں متحیز نہیں ہوگا تو واجب تعالیٰ محل حوادث ہو جائے گا، نیز یا تو حیز کے مساوی ہوگا یا اس سے کم ہوگا تو وہ متناہی ہو جائے گا یا اس پر زائد ہوگا تو وہ متجزی ہو جائے گا اور جب واجب تعالیٰ مکان میں نہیں ہوگا تو وہ کسی جہت میں بھی نہیں ہوگا نہ اوپر نہ نیچے نہ ان کے علاوہ کسی اور طرف۔ اس لیے کہ جہتیں یا تو مکانوں کے اطراف اور حدود ہیں یا کسی شئی کی طرف عروض اضافت کے وقت عین مکان ہیں۔

تشریح

بحث سمجھنے سے پہلے مندرجہ ذیل مباحث کا سمجھنا ضروری ہے جسے ہم تین مباحث میں تقسیم کرتے ہیں (بحث اول) جسم کے امتداد کے سلسلے میں حکما اور متکلمین کا موقف (بحث ثانی) مکان کے مفہوم میں حکما اور متکلمین کا موقف (بحث ثالث) خلا کے وجود یا عدم وجود کے تعلق سے متکلمین اور حکما کا موقف۔

(ا)- بحث اول:- عند الحکما جسم کا امتداد یعنی پھیلاؤ ایک عرض ہے جو جسم کے ساتھ قائم ہے ان کی اس پر دو دلیل ہے۔

(ا)- موم کو گول کرنے کے بعد جب مربع یعنی چوکور کر دیا جائے تو اس کا امتداد ایک حال سے دوسرے حال کی طرف بدل جاتا ہے جب کہ موم کا جسم بحالہ باقی ہے۔ (۲)- گھی کا بعد جب جم جائے تو کم ہو جاتا ہے اور پگھل جانے سے اس کا بعد بڑھ جاتا ہے جب کہ گھی کا جسم اپنے حال پر باقی ہے۔

معلوم ہوا کہ امتداد ایک عرض ہے جو جسم کی حقیقت پر زائد ایک شئی ہے عند الحکما اسے بعد مادی، بعد عرضی اور جسم تعلیمی کہتے ہیں مجازاً اسے جسم بھی کہا جاتا ہے اور یہ بھی معلوم ہوا کہ عند الحکما جسم کا یہ بعد متحقق ہے موہوم نہیں ہے۔

(۲)- عند المتکلمین جسم کا بعد موہوم ہے اس لیے کہ جسم جوہر فرد سے مرکب ہے جسم کا جوہر فرد سے اتصال حقیقی نہیں ہے بلکہ یہ اتصال موہوم ہے اس لیے یہ لوگ جسم کے بعد کو موہوم قرار دیتے ہیں۔

(۲)- بحث ثانی:- عند العقلا مکان کیا ہے؟ اس میں بھی اختلاف ہے جس میں قابل ذکر تین مذاہب ہیں۔

(اول)- پہلا مذہب افلاطون کا ہے اس کے نزدیک مکان ایک ایسے بعد کا نام ہے جو موجود ہے اور جوہری بھی ہے یعنی جسم کے تابع نہیں ہے اور وہ مجرد عن المادہ بھی ہے جس میں جسم بطریقہ تداخل نفوذ کرتا ہے اگر جسم اس میں نفوذ نہ کرے یعنی اسے نہ بھرے تو پھر خلا ہوگا جیسے کہ حوض ہے ہم اس میں ایک ایسا بعد پاتے ہیں جو ہر طرف سے حوض کو گھیرے ہوتا ہے اور اس میں ہوا بھری ہوتی ہے لیکن جب حوض میں ہم پانی بھر دیتے ہیں تو ہوا باہر ہو جاتی ہے اور اس کی جگہ پانی لے لیتا ہے اور اب بعد ہوا کے بجائے پانی کو گھیر لیتا ہے۔ لہٰذا بعد دونوں حالتوں میں اپنی جگہ پر برقرار ہے ہوا یا پانی کے ساتھ حوض سے باہر نہیں ہوتا معلوم ہوا کہ مکان ایک ایسا بعد ہے جو متحقق ہے اور مجرد عن المادہ بھی ہے اور وہ بعد عرضی جو ہوا یا پانی کے ساتھ قائم ہے اس کے متغایر بھی ہے۔ اس لیے کہ پانی یا ہوا کا بعد دخول و خروج میں ان کے تابع ہے جب کہ مکان کا بعد ان کے تابع نہیں ہے وہ بحالہ باقی ہے۔ **(ثانی)-** متکلمین کا مذہب یہ ہے کہ مکان ایک بعد موہوم کا نام ہے نہ کہ بعد متحقق کا یہ مذہب افلاطون کے مذہب سے ملتا جلتا ہے لیکن فرق یہ ہے کہ متکلمین اسے موہوم مانتے ہیں جب کہ افلاطون اس کا قائل نہیں ہے اس مذہب پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ جسم ایک مکان سے دوسرے مکان کی طرف منتقل ہوتا ہے جب کہ معدوم میں انتقال ممکن نہیں ہے اور مکان بھی نصف اور ربع کی طرف منقسم ہوتا ہے اور معدوم میں انقسام نہیں ہوتا ہے تو پھر آپ کا مکان کو بعد موہوم قرار دینا کیوں کر درست ہوگا وہ لوگ جواب یہ

دیتے ہیں کہ انتقال ایک جسم سے دوسرے جسم کی طرف جسم متمکّن کا ہوتا ہے اسی طرح انقسام بھی جسم متمکّن کا ہوتا ہے نہ کہ بعد مکانی کا۔ **(ثالث)**- ارسطاطالیس کا مذہب یہ ہے کہ مکان اس جسم کی باطنی سطح کا نام ہے جو جسم متمکّن کو شامل ہوتی ہے ارسطا طالیس صرف اس بعد عرضی کا قائل ہے جو جسم کے ساتھ قائم ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ حکما مکان کو بعد محقق قرار دیتے ہیں موہوم نہیں مانتے ہیں جب کہ متکلّمین مکان کو بعد موہوم قرار دیتے ہیں محقق نہیں مانتے۔

(۳)- بحث ثالث:- عند العقلاعالم کا وہ فراغ (کشادگی) جسے جسم بھرے نہیں ہوتا ہے جسے خلا کہتے ہیں اس کے وقوع اور عدم وقوع میں بھی اختلاف ہے متکلّمین کا مذہب یہ ہے کہ خلا ممکن تو ہے لیکن معدوم وہمی ہے حکما کے نزدیک خلا موجود ہے اور یہ ایک جوہر مجرد ہے اور اکثر حکما کا موقف یہ ہے کہ خلا محال ہے۔

خلاصۂ مباحث:- اتنی تفصیل سے مختصراً چند باتیں سامنے آئیں۔

(۱)- عند الحکما جسم کا بعد محقق ہے موہوم نہیں۔ (۲)- عند المتکلّمین جسم کا بعد موہوم ہے محقق نہیں۔ (۳)- عند الحکما مکان ایک بعد موجود کا نام ہے۔ (۴)- عند المتکلّمین مکان ایک بعد موہوم کا نام ہے۔ (۵)- عند المتکلّمین خلا ممکن ہے لیکن معدوم موہوم ہے۔ (۶)- عند الحکما خلا موجود ہے۔ (۷)- اکثر حکما کے نزدیک خلا محال ہے۔ اسی بنا پر تمکن، تحیز، بعد، مکان، حیز کی تعریفات میں بھی اختلافات واقع ہیں۔

و لا یتمکن:- واجب تعالیٰ کسی مکان میں متمکّن نہیں ہے ورنہ اس کے لیے امتداد اور مقدار کا ہونا لازم آئے گا جو تجزی کو مستلزم ہے اور اللہ تعالیٰ تبعیض اور تجزی سے منزہ ہے جیسا کہ ماقبل میں بیان کیا گیا ہے۔ متمکّن ہونے کی تقدیر پر یہ سب خرابیاں اس لیے لازم آئیں گی کہ تمکن ایک بعد کے دوسرے بعد متوہم یا محقق میں نفوذ کا نام ہے جسے مکان کہتے ہیں۔

تمکن کی تعریف میں دو بعد کا لفظ مذکور ہے جس میں بعد اول سے مراد وہ بعد ہے جو جسم کے ساتھ قائم ہے جسے عند الحکما بعد عرضی یا بعد محقق کہتے ہیں اور عند المتکلّمین اسے بعد موہوم سے تعبیر کیا جاتا ہے اور بعد ثانی سے بھی عند المتکلّمین بعد موہوم یعنی وہمی بعد مراد ہے جب کہ افلاطون کے نزدیک بعد ثانی بھی بعد محقق اور بعد جوہری ہے جو مکان کے ساتھ قائم ہے۔

یسمو نہ:- میں ہ ضمیر کا مرجع بعد ثانی ہے شارح کا قول "متوہم" یا "محقق" علی سبیل الاختلاف بعد اول اور ثانی دونوں کی صفت بن سکتے ہیں لیکن شارح کا قول "یسمو نہ المکان" اس پر دال ہے کہ یہ بعد ثانی کی ہی صفت ہیں۔

بعد اس امتداد کا نام ہے جو جسم کے ساتھ قائم ہے خواہ وہ امتداد عرضی ہو جیسا کہ حکما اس کے قائل ہیں یا وہ امتداد قائم بنفسہٖ ہو یہ ان لوگوں کے موقف پر ہوگا جو وجود خلا کے قائل ہیں جیسا کہ افلاطون اور اس کے متبعین کا یہی نظریہ ہے کہ ایک ایسا بعد پایا جاتا ہے جو خالی ہے اور وہ جوہری ہے اسے خلا کہتے ہیں اور ہر تقدیر پر جسم کا بعد موہوم ہو یا محقق مکان بعدِ موہوم کا نام ہو یا محقق کا اگر واجب تعالیٰ کسی مکان میں متمکّن ہوگا تو اس کے لیے ابعاد اور مقدار کا پایا جانا لازمی ہوگا اور مقدار اور امتداد تجزی اور تقسیم کو مستلزم ہیں جب کہ واجب تعالیٰ ان سے منزہ ہے۔ لہٰذا وہ کسی مکان میں متمکّن نہیں ہو سکتا۔

فإن قیل: الجوهر الفرد متحیز:- یہاں سے واجب تعالیٰ کے عدم تمکن کی دلیل پر ایک نقض وارد کیا گیا ہے، خیال رہے کہ یہ اعتراض اتحادِ تمکن اور تحیز پر مبنی ہے اور جواب دونوں کے عدم اتحاد پر مبنی ہے۔

اعتراض یہ ہے کہ آپ نے واجب تعالیٰ کے عدم تمکن کی دلیل میں یہ بتایا ہے کہ تمکن کے لیے بعد کا پایا جانا ضروری ہے حالاں کہ ہم دیکھتے ہیں کہ جوہر فرد متمکّن ہے لیکن اس میں کوئی بعد نہیں پایا جاتا ہے کیوں کہ بعد ہونے کی صورت میں وہ قابل تجزی ہو جائے گا اس لیے کہ ہر بعد منقسم ہوتا ہے جب کہ وہ غیر متجزی ہے لہٰذا معلوم ہوا کہ تمکن کے لیے بعد ضروری نہیں ہے۔

جواب سمجھنے سے پہلے یہ جان لیجیے کہ حیز کبھی مکان کے مرادف ہو کر مستعمل ہوتا ہے اور کبھی اس سے عام معنیٰ میں مستعمل ہوتا ہے اس اعتبار سے مکان خاص ہے اور حیز عام ہے اور بعض افاضل کا یہ کہنا ہے کہ اول حکما کی اصطلاح ہے اور ثانی متکلمین کی اصطلاح ہے اس تقدیر پر ہم یہ جواب دیں گے کہ تمکن اخص ہے اور تحیز عام ہے جہاں تمکن ہوگا وہاں تحیز ضرور ہوگا لیکن جہاں تحیز ہو ضروری نہیں ہے کہ وہاں تمکن بھی ہو جوہر فرد میں تحیز تو پایا جاتا ہے تمکن نہیں ہے اور جسم میں تمکن اور تحیز دونوں پایا جاتا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ عند المتکلمین حیز وہ موہوم کشادگی ہے جسے شئ ممتد جیسے کہ جسم ہے یا شئ غیر ممتد جیسے کہ جوہر فرد ہے بھر دے لہٰذا افراغ (کشادگی) میں اگر شئ ممتد کا نفوذ ہوگا تو اسے مکان اور حیز دونوں کہا جائے گا اور اگر کشادگی کو غیر ممتد شئ بھرے گی تو اسے حیز تو کہا جائے گا مکان نہیں کہا جائے گا۔

واضح ہو کہ یہ مطلق حیز کی تعریف ہے اور حیز جسم کی تعریف تو یہی ہوگی کہ جسے شئ ممتد بھرے۔ لہٰذا جو دلیل پیش کی گئی ہے وہ واجب تعالیٰ کے عدم تمکن فی المکان کی دلیل ہے عدم تحیز فی الحیز کی دلیل نہیں ہے۔

أما الدليل على عدم التحيز:- یہاں سے واجب تعالیٰ کے عدم تحیز پر دلیل قائم کی گئی ہے شارح نے اس پر دو دلیلیں قائم کی ہیں۔

دلیل اول:- اگر واجب تعالیٰ متحیز ہوگا تو اس کا تحیز یا تو ازل میں ہوگا یا ازل میں نہیں ہوگا اگر ازل میں ہوگا تو حیز کا قدیم ہونا لازم آئے گا اس لیے کہ متحیز کا قدم حیز کے قدم کو مستلزم ہے جب کہ ایسا نہیں ہے ماسوا باری تعالیٰ سب حادث ہیں یا تحیز ازل میں نہیں ہوگا تو واجب تعالیٰ کا محل حوادث ہونا لازم آئے گا اس لیے کہ کون فی الحیز اعراض میں سے ہے جو خارج میں موجود ہے اور حدوث اعیان واعراض پر دلیل ماقبل میں پیش کی جا چکی ہے۔

وأيضاً إما أن يساوي الحيز:- یہاں سے واجب تعالیٰ کے عدم تحیز پر دوسری دلیل قائم کی گئی ہے دلیل یہ ہے کہ اگر واجب تعالیٰ متحیز ہوگا تو اس کی تین صورت ہوگی، یا تو حیز کے مساوی ہوگا یا حیز سے کم ہوگا یا اس سے زائد ہوگا اگر حیز سے کم ہو یا برابر ہو تو اس کا متناہی ہونا لازم آئے گا اور یہ باطل ہے اس لیے کہ تناہی مقادیر اور اعداد کے خواص میں سے ہے اور یہ اجسام کے خواص سے ہیں اور واجب تعالیٰ اس سے منزہ ہے اور اگر حیز سے زائد ہوگا تو واجب تعالیٰ متجزی ہو جائے گا اس لیے کہ معاذ اللہ واجب تعالیٰ کا بعض تو حیز کے مطابق ہوگا اور بعض اس پر زائد ہوگا اور یہی تجزی ہے اور واجب تعالیٰ اس سے پاک وبری ہے۔ لہٰذا معلوم ہوا کہ واجب تعالیٰ متحیز نہیں ہو سکتا۔

وإذا لم يكن في مكانٍ:- شارح نے یہاں سے ایک دوسری بحث ذکر کی ہے جسے مصنف نے ذکر نہیں کیا ہے حالاں کہ یہ بھی اہم مسائل میں سے ہے اور شرط وجزا کی شکل میں اسے اس لیے ذکر کیا ہے تاکہ مصنف کی جانب سے ترک بحث کا عذر معقول ہو سکے۔

فرماتے ہیں کہ جب واجب تعالیٰ متمکّن نہیں ہوگا تو اس کے لیے جہت بھی نہیں ہوگی اس لیے کہ مکان کے لیے جہتیں

ہوتی ہیں تو جب کوئی اس میں متمکن ہوگا تو اس کے لیے بھی جہتیں ہوں گی اور جب واجب تعالیٰ کسی مکان میں متمکن نہیں ہے تو اس کے لیے جہتیں بھی نہیں ہوں گی اس کے لیے فوق ہوگا نہ تحت، شرق ہوگا نہ غرب، شمال ہوگا نہ جنوب، اس لیے کہ جہت یا تو مکانوں کے اطراف اور حدود کا نام ہے مثلاً کوئی مکان ہوگا تو اس کے لیے شرق و غرب، شمال و جنوب، فوق اور تحت بھی پائے جائیں گے یا جہت عین مکان کا ہی نام ہے دوسرے مکان کی طرف نسبت کرتے ہوئے مثلاً کوئی مکان اگر چند منزل پر مشتمل ہے تو درمیانی منزل اپنے مافوق کے اعتبار سے تحت ہے اور اپنے ماتحت کے اعتبار سے فوق ہے اپنے شرق کے اعتبار سے غرب ہے اور اپنے غرب کے اعتبار سے شرق ہے اپنے شمال کے اعتبار سے جنوب ہے اور جنوب کے اعتبار سے شمال ہے۔

☆☆☆☆☆

✽ ولا يجرى عليه زمان لأن الزمان عندنا عبارة عن متجدد يقدر به متجدد آخر، وعند الفلاسفة عن مقدار الحركة، والله تعالى منزه عن ذلك. واعلم أن ما ذكره في التنزيهات بعضه يغني عن البعض، إلا أنه حاول التفصيل والتوضيح قضاء لحق الواجب في باب التنزيه، ورداً على المشبهة والمجسمة وسائر فرق الضلال والطغيان بأبلغ وجه وأوكده، فلم يبال بتكرير الألفاظ المترادفة والتصريح بما علم بطريق الالتزام.

ترجمہ: -اور (اللہ تعالیٰ) پر زمانہ جاری نہیں ہوتا ہے کیوں کہ ہمارے نزدیک زمانہ ایسے امر متجدد کا نام ہے جس سے دوسرے امر متجدد کا اندازہ لگایا جائے اور عند الفلاسفہ مقدار حرکت کا نام ہے اور اللہ تعالیٰ اس سے منزہ ہے اور تم یہ جان لو کہ باب تنزیہات میں جو ذکر کیے گئے ہیں ان میں بعض بعض کے ذکر سے بے نیاز کر دیتے ہیں مگر مصنف نے باب تنزیہ میں حق واجب کے ادا کرنے کی غرض سے تفصیل اور توضیح کا ارادہ کیا ہے اور فرقۂ مشبہہ، مجسمہ اور تمام گمراہ اور سرکش فرقوں پر نہایت بلیغ اور سخت طریقے سے رد کرنے کا ارادہ کیا ہے تو انھوں نے مترادف الفاظ کی تکرار اور جسے التزاماً جان لیا گیا ہے اس کی تصریح کی پرواہ نہیں کی ہے۔

تشریح

ولا يجرى عليه زمان: -اس کا مطلب یہ ہے کہ ذاتِ واجب تعالیٰ پر زمانہ جاری نہیں ہوتا ہے یعنی ذاتِ باری تعالیٰ کا وجود فی الزمان نہیں ہے، اس لیے کہ کسی شئی کے کون فی الزمان کا معنیٰ یہ ہے کہ اس شئی کا وجود بغیر حصول فی الزمان کے ممکن نہیں ہے اور ظاہر ہے کہ یہ معنیٰ وجوب ذاتی کے منافی ہے۔

لأن الزمان عندنا: -یہاں سے شارح نے اس کی دلیل پیش کی ہے دلیل سے پہلے آپ کو یاد دہانی کرا دی جائے کہ عالم بجمیع اجزائہ حادث ہے۔ عالم اور اس کے جمیع اجزا میں روز بروز ہر لمحہ ہر آن تجدد اور حدوث ہو رہا ہے کوئی بھی شئی جس کا تعلق عالم سے ہے اپنی اصلی حالت پر برقرار نہیں ہے اور اس میں بھی کوئی شبہہ نہیں ہے کہ بعض متجددات ہمیں معلوم ہوتے ہیں جب کہ بعض کو ہم نہیں جانتے ہیں۔ تو جب ہم کسی امر متجدد معلوم کے ذریعہ کسی دوسرے امرِ متجددِ مجہول کو جانیں گے تو وہی امر متجدد معلوم عند الاشاعرہ زمانہ ہے مثلاً اگر آپ کو قدوم امیر کا وقت معلوم نہیں ہے لیکن ذہابِ زید یعنی زید کے جانے کا وقت معلوم ہے تو آپ جب اپنے مخاطب سے سوال کریں گے «متی قدم الامیر» تو وہ آپ کو بتائے گا «یوم ذهب زید» اس تقدیر پر ذہاب زید کا جو یوم یا وقت ہے وہی قدوم امیر کے لیے زمانہ کہلائے گا اور اسی سے آپ کو معلوم ہو جائے گا کہ امیر کے آنے کا زمانہ کیا ہے؟ اسی طرح اس کے برعکس اگر آپ کو زید کے جانے کا تو وقت معلوم نہیں ہے لیکن امیر کے آنے کا وقت معلوم ہے تو جب آپ اپنے مخاطب

سے سوال کریں گے «متی ذھب زید» تووہ آپ کو بتائے گا «یوم قدم الامیر» اس تقدیر پر قدوم امیر کا وقت ذہاب زید کے لیے زمانہ کہلائے گا اور اس امر متجدد معلوم «وقت قدوم الامیر» سے امر متجدد مجہول «وقت ذھاب زید» کا علم آپ کو ہوجائے گا۔ اس سے معلوم ہوگیا کہ زمانہ امر متجدد اور حدوث کا نام ہے اور ذاتِ باری تعالیٰ تجدد اور حدوث سے پاک ہے اس لیے کہ یہ امکان کی علامات ہیں اور یہ وجوب ذاتی کے منافی ہے۔

وعند الفلاسفة عن مقدار الحركة: -اس عبارت سے شارح نے عند الفلاسفہ زمانہ کیا ہے اس کی وضاحت کی ہے۔

اسے جاننے کے لیے آپ کو قار اور غیر قار کا مفہوم سمجھ لینا چاہیے عالم کی بعض اشیا مجتمعة الاجزاء ہوتی ہیں یعنی شی کے تمام اجزا ایک ساتھ مجتمع ہوتے ہیں جیسے خط، سطح، جسم اسے قار کہتے ہیں اور اگر اس کے برعکس ہو تو یہ غیر قار ہے جیسے آواز ہے اسی کو زمانہ کہتے ہیں۔

لہٰذا عند الفلاسفہ زمانہ اس کم متصل یعنی مقدار کا نام ہے جو غیر قار ہو اور حرکت کی جنس سے ہو۔ اس میں بھی تجدد اور حدوث کا ہونا ظاہر ہے لہٰذا متکلمین اور فلاسفہ میں سے کسی کے نزدیک واجب تعالیٰ زمانی نہیں ہے۔

واعلم أن ماذكره في التنزيهات: -اس عبارت سے شارح فرماتے ہیں کہ مصنف نے باب تنزیہات میں جو ذکر کیا ہے ان میں سے بعض، بعض کے ذکر سے مستغنی کرنے والی ہیں یعنی بعض کی نفی بعض دوسرے کی نفی کو مستلزم ہوتی ہے مثلاً واجب تعالیٰ سے عرضیت اور جسمیت کی نفی بالترتیب مصور، محدود، متبعض، متجزی اور مترکب کی نفی کو مستلزم ہے اس لیے کہ مصور ہونا محدود ہونا متبعض ہونا متجزی اور مترکب ہونا اعراض واجسام کے خواص میں سے ہے تو جب مصنف نے اپنے قول لیس بعرض ولا جسم سے واجب تعالیٰ سے عرضیت اور جسمیت کی نفی کر دی تو امور مذکورہ سے خود بخود نفی ہوگئی یوں ہی تبعض، تجزی اور ترکیب میں سے ایک کی نفی دوسرے کی بھی نفی کو مستلزم ہے یوں ہی واجب تعالیٰ کے لیے واحد کا اثبات اس کے معدود نہ ہونے کو مستلزم ہے اس لیے کہ معدود تکثر کو قبول کرتا ہے جب کہ ذات باری تعالیٰ واحد ہے۔

إلا أنه حاول التفصيل: -اس عبارت سے شارح فرماتے ہیں کہ یہ صحیح ہے کہ بعض کی نفی بعض دوسرے کی نفی کو مستلزم ہے لیکن مصنف نے یہاں پر تفصیل اور توضیح کا ارادہ کیا ہے تاکہ باری تعالیٰ سے ہر ایک کی نفی صراحت کے ساتھ ہوجائے اور ایسا انھوں نے حق واجب کو ادا کرنے کی غرض سے کیا ہے۔

قضاء لحق الواجب: -حق واجب میں واجب سے ذات واجب الوجود کو بھی مراد لیا جاسکتا ہے یعنی مصنف نے منفرداً ہر ایک سے اس لیے نفی کی ہے تاکہ واجب تعالیٰ کے حق کو کما حقہٗ ادا کیا جاسکے اور اس سے مراد وہ حق بھی ہوسکتا ہے جس کی ادائیگی بندے پر واجب اور ضروری ہوتی ہے۔ ظاہر یہی ہے کہ یہاں وہی اول معنیٰ ہی مراد ہے۔

اور اس لیے بھی صراحت سے ہر ایک کی نفی کی گئی ہے تاکہ فرقۂ مجسمہ اور مشبہہ اور دیگر گمراہ اور باطل فرقوں کا سختی کے ساتھ رد کر دیا جائے تو جب مصنف کا مقصد باطل فرقوں کا رد بلیغ ہے تو اس مقصد کی حصولیابی میں اگر الفاظ مترادفہ کی تکرار ہوجائے یا معانی التزامی کی تصریح ہوجائے تو یہ قابل اعتنا نہیں بلکہ یہ تکرار اور تصریح ہونی ہی چاہیے تاکہ ان سرکشوں کی اچھی طرح بیخ کنی ہوسکے اور یہ سر اٹھانے کے لائق نہ رہ سکیں۔

☆☆☆☆☆

❊ ثم اعلم أن مبنى التنزيه عن ما ذكرت على أنها تنافي وجوب الوجود لما فيها من شائبة الحدوث والإمكان على ما أشرنا إليه، لا على ما ذهب إليه المشايخ من أن معنى العرض بحسب اللغة ما يمتنع بقاؤه ومعنى الجوهر ما يتركب عنه غيره ومعنى الجسم ما يتركب هو عن غيره بدليل قولهم: هذا أجسم من ذالك، وأن الواجب لو تركب فأجزاؤه إما أن تتصف بصفات الكمال فيلزم تعدد الواجب أو لا فيلزم النقص والحدوث. وأيضاً إما أن يكون على جميع الصور والأشكال والمقادير والكيفيات فيلزم اجتماع الأضداد أو على بعضها وهي مستوية الأقدام في إفادة المدح والنقص وفي عدم دلالة المحدثات عليه، فيفتقر إلى مخصص ويدخل تحت قدرة الغير، فيكون حادثاً، بخلاف مثل العلم والقدرة فإنها صفات كمال تدل المحدثات على ثبوتها، وأضدادها صفات نقصان لا دلالة لها على ثبوتها لأنها تمسكات ضعيفة توهن عقائد الطالبين وتوسع مجال الطاعنين زعماً منهم أن تلك المطالب العالية مبنية على أمثال هذه الشبهة الواهية.

ترجمہ: - پھر تم یہ جان لو کہ وہ تمام تنزیہات جو ذکر کی گئی ہیں اس پر مبنی ہیں کہ وہ وجوب وجود کے منافی ہیں کیوں کہ ان میں حدوث و امکان کا شائبہ ہے جیسا کہ ہم نے اس کی طرف اشارہ کیا ہے نہ کہ اس پر مبنی ہیں جس کی طرف مشائخ گئے ہیں یعنی یہ کہ عرض کا معنیٰ لغوی اعتبار سے یہ ہے کہ جس کی بقا محال ہو اور جوہر کا معنیٰ یہ ہے کہ جس سے اس کا غیر مرکب ہو اور جسم کا معنیٰ یہ ہے کہ جو اپنے غیر سے مرکب ہو ان کے قول «هذا أجسم من ذالك» کی دلیل سے اور یہ کہ واجب اگر مرکب ہو گا تو اس کے اجزا یا تو صفات کمال سے متصف ہوں گے تو تعدد وجبا لازم آئے گا یا متصف نہیں ہوں گے تو نقص و حدوث لازم آئے گا، نیز یا تو وہ تمام صورتوں، شکلوں، مقادیر اور کیفیات پر ہو گا تو اضداد کا اجتماع لازم آئے گا یا بعض پر ہو گا حالاں کہ یہ تمام مدح و نقص کے افادہ اور محدثات کے ان پر دلالت نہ کرنے میں برابر ہیں تو واجب تعالیٰ ایک مخصص کا محتاج ہو جائے گا اور غیر کی قدرت کے تحت داخل ہو جائے گا تو وہ حادث ہو جائے گا بر خلاف صفت علم اور صفت قدرت کے کہ ان کے ثبوت پر محدثات دلالت کرتے ہیں اور ان کی ضدیں صفات نقص ہیں محدثات کی ان کے ثبوت پر کوئی دلالت نہیں ہے۔ اس لیے کہ یہ سب کمزور استدلالات ہیں طالبین کے عقائد کو کمزور کر دیں گے اور طعن و تشنیع کرنے والوں کی ہمتوں کو بڑھا دیں گے ان کے اس گمان کی بنا پر کہ یہ بلند و بالا مطالب ان جیسے واہیات شبہوں پر مبنی ہیں۔

تشریح

ثم اعلم أن مبنى التنزيه: - اس عبارت سے شارح فرماتے ہیں کہ باب تنزیہات میں جو کچھ ذکر کیا گیا ہے اور جس سے بھی ذات باری تعالیٰ کی تنزیہ کی گئی ہے سب کا دار و مدار اسی پر ہے کہ سب میں حدوث و امکان کا شائبہ ہے لہٰذا ہر ایک سے تنزیہ میں صرف اتنا کہنا اور ثابت کرنا کافی ہے کہ ان میں حدوث و امکان پایا جاتا ہے اور یہ وجوب ذاتی کے منافی ہے، تنزیہات اس پر مبنی نہیں ہیں جس کی طرف مشائخ گئے ہیں۔ مثلاً عرضیت کی نفی میں یہ کہنا کہ عرض کی بقا محال ہے یہی عرض کا لغوی معنیٰ ہے جب کہ واجب تعالیٰ کی بقا ضروری ہے اور جوہر کی نفی میں یہ کہنا کہ جوہر وہ ہے جس سے اس کا غیر یعنی جسم مرکب ہو اور جسم کی نفی میں یہ کہنا کہ جسم وہ ہے جو اپنے غیر یعنی جوہر فرد سے مرکب ہو «هذا أجسم من ذٰلك» سے حجت کرتے ہوئے اور یہ ترکیب کو مستلزم ہے اور ترکیب وجوب ذاتی کے منافی ہے کیوں کہ اس میں احتیاج پایا جاتا ہے لہٰذا واجب تعالیٰ مرکب نہیں ہے اس لیے کہ واجب تعالیٰ اگر مرکب

ہو گا تو یا تو اس کے جمیع اجزا صفات کمالیہ سے متّصف ہوں گے یا جمیع اجزا صفات کمالیہ سے نہیں متّصف ہوں گے اگر ہوں گے تو تعدد وجبا لازم آئے گا جو کہ محال ہے اور اگر نہیں متّصف ہوں گے جس کی دو صورت ہے کوئی بھی متّصف نہ ہو یا بعض تو متّصف ہوں اور بعض نہ ہوں تو واجب تعالیٰ میں نقص یا حدوث لازم آئے گا اس لیے کہ نقصِ اجزا نقص مجموعہ کو مستلزم ہوتا ہے اور ناقص واجب الوجود نہیں ہو سکتا نیز یہ کہ واجب تعالیٰ کی کوئی شکل و صورت مقدار اور کیفیت نہیں ہے اس لیے کہ اگر ایسا ہو گا تو یا تو واجب تعالیٰ تمام اشکال و صور مقادیر اور کیفیات پر مشتمل ہو گا تو ذات واجب تعالیٰ میں اجتماعِ اضداد لازم آئے گا اس لیے کہ شکلیں اور مقادیر و کیفیات ایک دوسرے کی مخالف اور ایک دوسرے کی متضاد ہیں اور اس تقدیر پر سب ذات واجب تعالیٰ میں مجتمع ہیں تو ظاہر ہے کہ یہ اجتماع اضداد ہے یا واجب تعالیٰ صرف بعض اشکال و صور اور بعض مقادیر و کیفیات پر ہی مشتمل ہو گا اور حال یہ ہے کہ یہ سب ذات باری تعالیٰ کے لیے مدح و نقص کے افادہ میں برابر ہیں یوں ہی یہ محدثات پر عدم دلالت میں بھی برابر ہیں کہ واجب تعالیٰ بعض صور سے متّصف ہے اور بعض سے نہیں متّصف ہے اسی طرح بعض کیفیات و مقادیر سے متّصف ہے اور بعض سے نہیں متّصف ہے تو اس تقدیر پر جب واجب تعالیٰ بعض سے متّصف ہو گا اور بعض سے نہیں متّصف ہو گا تو یہ ترجیح بلا مرجح ہے لہٰذا وہ ایک مرجح کا محتاج ہو جائے گا اس صورت میں واجب تعالیٰ غیر کی قدرت کے تحت داخل ہو جائے گا۔ لہٰذا اس کا حادث ہونا لازم آئے گا، برخلاف واجب تعالیٰ کے لیے صفت علم و قدرت کے ثبوت کے کہ یہ سب صفات کمالیہ ہیں محدثات اس پر دلالت کرتے ہیں کہ ان کا واجب تعالیٰ کے لیے ثبوت ہے اس لیے کہ اتنے عجیب و غریب اور مستحکم طریقے پر عالم کی تخلیق اس پر دال ہے کہ اس کا صانع ضرور صفت علم و قدرت سے متّصف ہو گا اور پھر یہ کہ ان کی ضدیں جہل اور عجز ہیں جو ایک نقص ہے محدثات کی اس پر قطعی دلالت نہیں ہوتی کہ صانع عالم جہل و عجز سے متّصف ہے بلکہ محدثات ان کے ثبوت کی نفی پر ہی دلالت کرتے ہیں۔

لأنها تمسكات ضعيفة: - شارح فرماتے ہیں کہ مشائخ اس طرح سے ذات واجب تعالیٰ سے صفات سلبیہ کی نفی پر جو استدلال کرتے ہیں یہ ایک کمزور استدلال ہے اس سے طالبین کے عقائد کمزور ہو جائیں گے اور وہ یہ گمان کر بیٹھیں گے کہ یہ مطالب عالیہ کمزور شبہات پر مبنی ہیں اور نفی کی ساری دلیلیں فاسد ہیں۔

یہ جان لینا ضروری ہے کہ یہ استدلالات جو پیش کیے گئے ہیں یہ سب مشائخ ماتریدیہ کے پیش کردہ ہیں جو خطہ ماوراالنہر کے حنفیہ ہیں اور ان میں کی اکثر دلیلیں اقناعیات یعنی ظنیات کی قبیل سے ہیں لیکن مشائخ اشعریہ کو تدقیق مسائل میں ید طولیٰ حاصل ہے جیسے کہ امام رازی، آمدی، قاضی عضد خود شارح علامہ سعد الدین تفتازانی، سید السند محقق میر سید شریف جرجانی وغیرہ ہیں۔

لیکن حقیقت یہ ہے کہ مشائخ ماتریدیہ نے جو یہ استدلالات پیش کیے ہیں تو یہ امت مسلمہ کے عام لوگوں کو ذہن میں رکھ کر پیش کیے ہیں تاکہ یہ لوگ اسے آسانی سے سمجھ سکیں اور یہی انسب اور انفع ہے۔

☆☆☆☆☆

❊ واحتج المخالف بالنصوص الظاهرة في الجهة والجسمية والصورة والجوارح بأن كل موجودين فرضا لا بد أن يكون أحدهما متصلاً بالآخر مماسّاله أو منفصلاً عنه، مبايناً في الجهة، والله تعالى ليس حالاً ولا محلاً للعالم، فيكون مبايناً للعالم في جهة، فيتحيز فيكون جسماً أو جزء جسم مصوراً متناهياً. والجواب: أن ذلك وهم محض وحكم على غير المحسوس بأحكام المحسوس، والأدلة القطعية قائمة على التنزيهات فيجب أن يفوض

علم النصوص إلى الله تعالى على ماهو دأب السلف، إيثار اللطريق الأسلم، أو يؤول بتأويلات صحيحة على ما اختاره المتأخرون دفعاً لمطاعن الجاهلين وجذباً لضبع القاصرين، سلوكاً للسبيل الأحكم.

ترجمہ: - ذات باری تعالیٰ کے لیے جہت، جسمیت، صورت اور اعضاو جوارح کے ثبوت میں مخالف نے نصوصِ ظاہرہ سے حجت قائم کی ہے اور اس طور سے حجت قائم کی ہے کہ ہر دو موجود فرض کیے جائیں گے تو یہ ضروری ہے کہ ان میں ایک دوسرے سے متصل مماس ہو یا اس سے منفصل ہو اور جہت میں اس سے مبائن ہو اور اللہ تعالیٰ عالم میں حال یا عالم کے لیے محل نہیں ہے تو وہ جہت میں اس کے مبائن ہو گا تو وہ متحیز ہو گا پس وہ جسم ہو جائے گا یا جسم کا جز ہو گا مصور متناہی ہو گا اور جواب یہ ہے کہ یہ وہم محض ہے اور غیر محسوس پر محسوس کا حکم لگانا ہے اور ادلہ قطعیہ تنزیہات پر قائم ہیں تو یہ ضروری ہے کہ نصوص کا علم اللہ تعالیٰ کے سپرد کر دیا جائے جیسا کہ یہی سلف کا طریقہ ہے محفوظ راستے کو اختیار کرتے ہوئے یا صحیح تاویلات کی جائیں جیسا کہ متاخرین نے اختیار کیا ہے جاہلوں کے طعن وتشنیع کو دور کرنے کے لیے اور کمزوروں کے بازو کو پکڑنے کے لیے مستحکم راستے پر چلنے کی غرض سے۔

تشریح

واحتج المخالف: - اس عبارت سے شارح نے گمراہ فرقے، مجسمہ، مشبہہ کا ذکر کیا ہے جو ذات واجب تعالیٰ کے لیے جہت و جسمیت شکل و صورت اور اعضاو جوارح مثلاً ہاتھ پیر وغیرہ ثابت کرتے ہیں اور اپنے موقف پر قرآن مقدس کی ان آیات اور احادیث سے استدلال کرتے ہیں جن کے ظاہر سے وہ یہ سمجھتے ہیں کہ یہ اسی پر دال ہے۔

مثلاً وہ لوگ ذاتِ باری تعالیٰ کے لیے جہت کا اثبات اس آیت سے کرتے ہیں: "اَلرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوٰى ۝" (طٰہٰ:۵) اس نے عرش پر استویٰ فرمایا۔ جیسا کہ اس کی شان کے لائق ہے۔ (کنزالایمان)

اور جیسے کہ قرآن پاک کی یہ آیت: "تَعْرُجُ الْمَلٰٓئِكَةُ وَ الرُّوْحُ اِلَيْهِ" (معارج:۴) ملائکہ اور جبرئیل اس کی بارگاہ کی طرف عروج کرتے ہیں۔ (کنزالایمان)

اور جیسے کہ "يٰعِيْسٰۤى اِنِّىْ مُتَوَفِّيْكَ وَ رَافِعُكَ اِلَىَّ" (اٰلِ عمران:۵۵) اے عیسیٰ میں تجھے پوری عمر تک پہنچاؤں گا اور تجھے اپنی طرف اٹھالوں گا۔ (کنزالایمان)

اور جیسے حضور ﷺ کی یہ حدیث «ارحموا من فی الارض یرحمکم من فی السماء» رواہ الترمذی۔ تم اہل زمین پر رحم کرو تم پر وہ رحم کرے گا جو آسمان میں ہے۔ اور جیسے یہ حدیث: "ربنا الله الذی فی السماء" رواہ ابوداؤد۔ ہمارا رب وہ ہے جو آسمان میں ہے۔

اور ذات باری تعالیٰ کی جسمیت پر یہ لوگ ان جیسی احادیث سے استدلال کرتے ہیں: «من أتانی یمشی اتیته هرولة» جو میرے پاس چل کر آئے گا میں اس کے پاس دوڑ کے آؤں گا۔ رواہ الصحیحین۔

اور جیسے یہ حدیث: «ینزل ربنا کل لیلة الی السماء الدنیا علیه» ہمارا رب ہر رات آسمان دنیا پر نزول فرماتا ہے۔ اور ذات باری تعالیٰ کی شکل و صورت پر یہ لوگ اس طرح کی احادیث سے استدلال کرتے ہیں جیسے کہ یہ حدیث «فإن الله تعالیٰ خلق اٰدم علیٰ صورته» رواہ مسلم بے شک اللہ تعالیٰ نے آدم کو اپنی صورت پر پیدا کیا ہے۔ اور جیسے حضور ﷺ کی یہ

حدیث «رأیت ربی فی احسن صورۃ» میں نے اپنے رب کو بہترین شکل و صورت میں دیکھا۔ اور یہ لوگ ذات باری تعالیٰ کے لیے اعضاو جوارح کے اثبات پر ان جیسی آیات واحادیث سے استدلال کرتے ہیں جیسے کہ یہ آیت: "یَدُ اللّٰہِ فَوْقَ اَیْدِیْھِمْ" (الفتح:۱۰) ان کے ہاتھوں پر اللہ کا ہاتھ ہے۔ (کنزالایمان) اور جیسے یہ آیت: "بِیَدِہِ الْمُلْکُ" (ملک:۱) جس کے قبضے میں سارے ملک۔ اور جیسے کہ حضور ﷺ کی یہ حدیث «قلب المؤمن بین اصبعین من اصابع الرحمٰن» مومن کا دل رحمٰن کی انگلیوں میں سے دو انگلیوں کے درمیان میں ہے۔

وبان کل موجودین: -اور یہ فرقہائے ضالہ اپنے موقف پر عقلی دلیل اس طرح پیش کرتے ہیں کہ واجب تعالیٰ بھی موجود ہے اور بجمیع اجزائہ عالم بھی موجود ہے تو جب دو موجود فرض کیے جائیں گے تو دو حال سے خالی نہیں ہوں گے یا تو دونوں ایک دوسرے سے متصل ہوں گے یا دونوں ایک دوسرے سے منفصل ہوں گے اور جہت میں ایک دوسرے کے مبائن ہوں گے مثلاً ایک جہت جنوب میں ہوگا تو ایک جہت شمال میں ہوگا اور واجب تعالیٰ کا عالم میں حلول نہیں ہے اور نہ ہی عالم کا اس میں حلول ہے لہٰذا واجب تعالیٰ جہت میں عالم کے مبائن ہوگا تو واجب تعالیٰ متحیز ہوجائے گا اس لیے کہ ہر وہ جو جہت میں ہو تو وہ کسی نہ کسی حیز میں ضرور ہوگا تو لازم آئے گا کہ واجب تعالیٰ جسم یا جسم کا جز ہوجائے اس لیے کہ ہر متحیز جسم ہوتا ہے اور جب وہ جسم ہوگا تو اس کی شکل و صورت بھی ہوگی اس لیے کہ ہر جسم کی شکل و صورت ضرور ہوتی ہے اور جب وہ مصور ہوگا تو وہ متناہی ہوگا۔

والجواب: أن ذٰلک: -ہر دو موجود متلاقی یا متبائن ہوں گے یہ خالص وہم ہے اور محسوس پر غیر محسوس کو قیاس کر کے حکم لگانا ہے لہٰذا یہ قیاس قیاس مع الفارق ہے۔ اعتقاد کے باب میں وہم کے لیے کوئی جگہ نہیں ہے۔

والأدلۃ القطعیۃ قائمۃ علی التنزیہات: - شارح نے یہاں سے فرقہائے ضالہ کے نقلی استدلال کا جواب پیش کیا ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ انھیں آیاتِ متشابہات کہتے ہیں اور صفات متشابہات کے نصوص بھی کہا جاتا ہے علمائے اہل سنت کا اس پر اتفاق ہے کہ ان آیات میں ان کا ظاہری معنیٰ مراد نہیں ہے اس اتفاق کے بعد اہل سنت اس میں دو خیموں میں منقسم ہوگئے ہیں جن میں ایک خیمہ اسلاف کا ہے ان کا موقف یہ ہے کہ ان آیات سے اللہ تعالیٰ کی جو مراد ہے اس پر ہمارا ایمان ہے اس ایمان کے بعد ہم ان کی مراد کو اللہ تعالیٰ کے سپرد کرتے ہیں لیکن ہم شکل و صورت جسم و جسمانیات سے اس کی تنزیہ بھی کرتے ہیں اسلاف کا یہ بھی کہنا ہے کہ استواعلی العرش، ید، رجل اور ان کے علاوہ وہ تمام جس پر کہ نصوص ناطق ہیں حق سبحانہ تعالیٰ کی صفات ہیں لیکن ان کی ماہیت اور حقیقت کیا ہے اس کا علم ہمیں نہیں ہے اسلم اور محفوظ راستہ یہی ہے کہ ہم ان کی مراد کو اللہ کے سپرد کردیں اور اس میں تاویل بھی نہ کریں اس لیے کہ تاویل سے جو معنیٰ مراد لیا جائے ہو سکتا ہے کہ وہ واجب تعالیٰ کی مراد نہ ہو اور جو مراد ہو وہ معنیٰ تاویل سے ظاہر نہ ہو۔

دوسرا خیمہ متاخرین علما کا ہے ان کا موقف یہ ہے کہ ان آیات میں صحیح طریقے سے تاویل کی جائے تاکہ گمراہوں کی گمراہی سے عامۃ المسلمین کو بچایا جاسکے اور جاہلوں کے طعن وتشنیع سے بچا جاسکے جاہل کہہ نہ سکیں کہ یہ لوگ نصوص کے مخالف۔

☆☆☆☆☆

✽ **ولا یشبھہ شیء أی لا یماثلہ. أما إذا أرید بالمماثلۃ الاتحاد فی الحقیقۃ فظاھر وأما إذا أرید بھا کون الشیئین بحیث یسد أحدھما مسد الآخر، أی یصلح کل واحد منھما لما یصلح لہ الأخر، فلأن شیئاً من**

الموجودات لا يسده تعالىٰ في شيء من الأوصاف، فإن أوصافه من العلم والقدرة وغير ذلك أجل وأعلى مما في المخلوقات بحيث لا مناسبة بينهما.

ترجـــمہ: -اور کوئی بھی اس کے مشابہ یعنی اس کے مماثل نہیں ہے لیکن مماثلت سے مراد اتحاد فی الحقیقت ہو تو ظاہر ہے لیکن جب مماثلت سے مراد یہ ہو کہ دو شئی میں سے ایک دوسرے کے قائم مقام ہو یعنی یہ کہ ان میں سے ہر ایک اس کی صلاحیت رکھے جو دوسرا صلاحیت رکھتا ہے تو اس کی نفی اس لیے ہے کہ موجودات میں سے کوئی بھی شئی اوصاف میں سے کسی بھی وصف میں اللہ تعالیٰ کا قائم مقام نہیں ہے اس لیے کہ واجب تعالیٰ کے اوصاف یعنی علم وقدرت اور اس کے علاوہ سارے اوصاف مخلوقات میں پائے جانے والے اوصاف سے بزرگ وبرتر ہیں اس حیثیت سے کہ ان دونوں میں کوئی بھی مناسبت نہیں ہے۔

تشریح

ولا يشبهه شئي: -مشابہت کی تفسیر شارح نے مماثلت سے کی ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ مشابہت میں عموم پایا جاتا ہے جب کہ مماثلت میں خصوص ملحوظ ہوتا ہے مشابہت کا اطلاق مشارکت فی الجنس، مشارکت فی النوع، مشارکت فی الفصل، مشارکت فی الکیف، ہر ایک پر ہوتا ہے بولا جاتا ہے۔"هذا القميص كذالك القميص في كونهما ثوبًا، في كونهما كتانًا في كونهما قطنًا، في كونهما بياضًا" یعنی دو چیزیں اگر ایک دوسرے کے ساتھ نوع میں یا جنس میں یا فصل میں یا کیف میں شریک ہوں تو کہا جائے گا کہ یہ شئی اس شئی کے مشابہ ہے لیکن مشارکت فی الکیف میں مشابہت کا اطلاق زیادہ مشہور ہے اور لفظ مشابہت سے تبادر ذہنی اسی معنیٰ کی طرف ہوتا ہے جب کہ مماثلت میں ایسا نہیں ہے، مماثلت کا اطلاق صرف مشارکت فی النوع پر ہوتا ہے۔ تو شارح نے مشابہت کی تفسیر مماثلت سے کر دی تاکہ مشارکت فی النوع کی نفی ہو اس لیے کہ دو چیزیں جب نوع کے اعتبار سے متحد ہوں تو انھیں مثلین کہا جاتا ہے جب کہ و لا یشبهه سے ذات باری تعالیٰ سے صرف مشابہت فی الکیف کی نفی کی طرف ذہن کا تبادر ہوتا ہے جو ذات باری تعالیٰ میں متصور ہی نہیں ہے اور جو متصور ہی نہ ہو اس کی نفی کی ضرورت ہی کیا ہے بلکہ مشارکت فی الکیف کی نفی ذات باری تعالیٰ سے جائز ہی نہیں ہے اس لیے کہ نفی سے اس بات کا ابہام پیدا ہوگا کہ واجب تعالیٰ کیف کا معروض ہے اس لیے و لا یشبهه سے نفی کی جا رہی ہے جب کہ نفس الامر میں ایسا ہے ہی نہیں جیسا کہ ماقبل میں بیان کیا گیا ہے کہ واجب تعالیٰ کمیات وکیفیات سے متصف نہیں ہے۔

أما إذا اريد بالمماثلة: -اس عبارت سے شارح فرماتے ہیں کہ مماثلت کا معنیٰ اگر اتحاد فی الحقیقت ہو تو اس معنیٰ کے اعتبار سے مماثلت کا نہ پایا جانا بالکل ظاہر ہے اس لیے کہ اتحاد فی الحقیقت کا مطلب اتحاد فی النوع ہے یعنی دو چیزیں ایسی ہوں کہ وہ دونوں جمیع ذاتیات میں ایک دوسرے کے ساتھ شریک ہوں فرق دونوں میں صرف عوارض شخصیہ کے ذریعے ہو جیسے زید کعمرو في كونهما انسانا.

اس معنیٰ کے اعتبار سے ذات باری تعالیٰ سے مماثلت کی نفی بالکل ظاہر ہے اس لیے کہ یہ تعدد واجب تعالیٰ کو مستلزم ہے اور یہ محال ہے۔

و أما إذا أريد بها: -اس عبارت سے شارح فرماتے ہیں کہ اگر مماثلت کا معنیٰ یہ مراد لیا جائے کہ دو چیزیں ایسی ہوں کہ وہ دونوں ایک دوسرے کے قائم مقام ہو سکیں یعنی طرفین میں سے ہر ایک اس کی صلاحیت رکھے جس کی صلاحیت دوسرا رکھتا ہے تو

اس معنٰی کے اعتبار سے بھی کوئی ذات باری تعالیٰ کے مماثل نہیں ہے اس لیے کہ موجودات میں سے کوئی بھی ایسا موجود نہیں ہے جو واجب تعالیٰ کے اوصاف وجودیہ میں سے کسی وصف میں اس کے قائم مقام ہوسکے اس لیے کہ واجب تعالیٰ کے جتنے بھی اوصاف ہیں مثلاً علم، قدرت وغیرہ وغیرہ وہ سب مخلوقات میں پائے جانے والے اوصاف سے اعلیٰ اور بزرگ و برتر ہیں اس طرح کہ دونوں میں دور دور تک کوئی مناسبت نہیں پائی جاتی ہے۔

لہٰذا مماثلت بمعنٰی اتحاد فی النوع اور بمعنی الاخیر کسی میں بھی کوئی واجب تعالیٰ کا مماثل اور مشابہ نہیں ہے بلکہ یہ کہنا زیادہ انسب ہے کہ ذات واجب الوجود اور مخلوقات میں کوئی بھی شئی مابہ الاشتراک نہیں ہے اور جب کوئی مابہ الاشتراک ہی نہیں ہے تو تشبیہ و تمثیل کیسی؟

☆☆☆☆☆

❊ قال في البداية: إن العلم منّا موجود وعرض وعلم محدث وجائز الوجود ويتجدد في كل زمان، فلو أثبتنا العلم صفة لله تعالىٰ لكان موجوداً وصفة وقديمة وواجب الوجود دائماً من الأزل إلى الأبد، فلا يماثل علم الخلق بوجه من الوجوه، هذا كلامه. فقد صرح بأن المماثلة عندنا إنما يثبت بالاشتراك في جميع الأوصاف حتى لو اختلفا في وصف واحد انتفت المماثلة.

ترجمہ:- صاحب بدایہ نے بدایہ میں کہا ہے کہ ہمارا علم موجود اور عرض ہے اور علم حادث ہے اور ممکن الوجود ہے ہر زمانے میں متجدد ہوتا ہے تو جب ہم علم کو اللہ تعالیٰ کی صفت ثابت کریں گے تو وہ موجود اور صفت قدیم اور واجب الوجود ہوگا ازلی اور ابدی ہوگا لہٰذا واجب تعالیٰ کا علم کسی بھی اعتبار سے مخلوق کے علم کے مماثل نہیں ہوگا یہ ان کا کلام ہے اور انھوں نے تصریح کی ہے مماثلت ہمارے نزدیک جمیع اوصاف میں اشتراک سے ہی ثابت ہوگی، یہاں تک کہ اگر کسی ایک وصف میں بھی اختلاف ہوا تو مماثلت ختم ہوجائے گی۔

تشریح

قال في البداية:- ابھی ابھی شارح نے فرمایا ہے کہ واجب تعالیٰ اور مخلوق کے اوصاف میں قطعی کوئی مشابہت نہیں ہے اپنے اس قول کی تائید میں شارح صاحب بدایہ کا ایک قول نقل کررہے ہیں۔

صاحب بدایہ امام نور الدین احمد بن محمود بخاری جو امام صابوی کے نام سے مشہور ہیں اپنی کتاب بدایہ میں فرماتے ہیں کہ ہمارا علم موجود اور عرض ہے حادث ممکن الوجود بھی ہے ہر لحہ ہر آن اس میں تجدد ہوتا ہے ایک حال پر کبھی باقی نہیں رہتا لیکن جب ہم علم کو اللہ تعالیٰ کی صفت ثابت کریں گے تو وہ موجود ہوگا صفت قدیم اور واجب الوجود بھی ہوگا، ازلی اور ابدی بھی ہوگا، ہمیشہ ہر لحہ ہر آن اس کی بقا بھی ضروری ہوگی۔ لہٰذا واجب تعالیٰ کا علم کسی بھی اعتبار سے مخلوق کے علم کے مماثل نہیں ہوگا۔"

فقد صرح بان المماثلة:- اس عبارت سے قائل کی مراد یہ ہے کہ "دو شئی کے درمیان ہمارے نزدیک مماثلت اسی وقت ثابت ہوگی جب کہ جمیع اوصاف میں ان کے مابین اشتراک پایا جائے یہاں تک کہ ایک وصف میں بھی اگر ان میں اختلاف ہو تو مماثلت متحقق نہیں ہوگی۔"

اس عبارت کی تفسیر میں شارحین کی مختلف توجیہات ہیں۔

(۱)-اس سے پہلے متصلاً جو عبارت ذکر کی گئی ہے وہ صاحب بدایہ کا کلام ہے اور یہ عبارت بھی صاحب بدایہ کا کلام ہے جو ایک دوسرے مقام پر واقع ہے، شارح نے صاحب بدایہ کے اس قول کو یہاں پیش کر کے ان کے ان دونوں قولوں میں تناقض کے پائے جانے کو بیان فرمایا ہے صاحب بدایہ کے قول اول اور اس قول ثانی میں تعارض اس طرح سے ہے کہ قول اول "فلا يماثل علم الحق علم الخلق بوجه من الوجوه" التزاماً اس پر دلالت کرتا ہے کہ بعض وجوہ میں اشتراک مماثلت کے لیے کافی ہے، مثلاً جب یہ بولا جائے کہ زید کسی بھی اعتبار سے عمرو کے مماثل نہیں ہے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ اگر زید علم میں عمرو کے مماثل ہوتا تو یہ کہا جاتا کہ زید علم میں عمرو کے مماثل ہے اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ مماثلت کے لیے ایک وصف میں اشتراک کافی ہے۔

جب کہ صاحب بدایہ کے قول ثانی سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ مماثلت جمیع اوصاف میں اشتراک سے ہی متحقق ہوگی یہ صریح تناقض ہے۔

(۲)- دوسری توجیہ یہ ہے کہ عبارت میں «صرح» صیغۂ معروف پر نہیں ہے بلکہ یہ مجہول کے صیغے پر ہے اور مراد صرح العلماء ہے یعنی یہ قول صاحب بدایہ کا نہیں ہے بلکہ دیگر علما کا قول ہے اس تقدیر پر صاحب بدایہ اور دیگر علما کے قول میں تناقض پایا جائے گا کہ دیگر علما مماثلت کے لیے جمیع اوصاف میں اشتراک کو ضروری قرار دیتے ہیں، جب کہ صاحب بدایہ ایک وصف میں اشتراک کو کافی قرار دیتے ہیں۔

(۳)-تیسری توجیہ یہ ہے کہ شارح کا مقصد یہاں پر دونوں قولوں میں تناقض نہیں پیش کرنا ہے بلکہ یہ بتانا ہے کہ صاحب بدایہ کے قول فلا يماثل بوجه من الوجوه کا معنیٰ مماثلت کی نفی میں مبالغہ پیدا کرنا ہے اور یہ واضح کرنا ہے کہ دونوں کے علم میں بالکل ہی مناسبت نہیں پائی جاتی اور شارح نے «وقد صرح» سے جو قول پیش کیا ہے اسے لايماثل بوجه من الوجوه کی تائید میں پیش کیا ہے خواہ «صرح» معروف کے صیغے پر ہو یا مجہول کے صیغے پر ہو، دوسری توجیہ بہتر مانی گئی ہے۔

☆☆☆☆☆

❋ **وقال الشيخ أبو المعين في التبصرة: إنا نجد أهل اللغة لا يمتنعون من القول بأن زيداً مثل لعمرو في الفقه إذا كان يساويه فيه ويسد مسده في ذلك الباب، وإن كانت بينهما مخالفة بوجوه كثيرة، وما يقوله الأشعري من أنه لا مماثلة إلا بالمساواة من جميع الوجوه فاسد، لأن النبي ﷺ قال: «الحنطة بالحنطة مثلاً بمثل، وأراد الاستواء في الكيل لا غير وإن تفاوت الوزن وعدد الحبات والصلابة والرخاوة.**

ترجمہ:- اور شیخ ابو المعین نے تبصرہ میں کہا ہے کہ ہم اہل لغت کو پاتے ہیں کہ وہ یہ کہنے سے باز نہیں آتے کہ زید فقہ میں عمرو کے مثل ہے جب کہ زید فقہ میں عمرو کے مساوی ہو اور فقہ کے باب میں اس کے قائم مقام ہو اگر چہ دونوں میں کثیر اعتبار سے مخالفت ہو اور وہ جو اشعری کہتے ہیں کہ مماثلت من کل الوجوه مساوات سے ہی ہو سکتی ہے تو یہ فاسد ہے اس لیے کہ حضور ﷺ نے (الحنطة بالحنطة مثلاً بمثل) فرمایا ہے اور صرف کیل میں مساوات مراد لیا ہے نہ کہ اس کے علاوہ میں اگر چہ دونوں کے درمیان وزن اور دانوں کی تعداد اور سختی و نرمی میں تفاوت ہو۔

تشریح

وقال الشیخ أبو المعین: -اس عبارت سے شارح مماثلت کے تحقق کے لیے جمیع وجوہ کے اعتبار سے مشارکت اور مساوات کی تردید کرتے ہیں اور شیخ ابوالمعین کی کتاب تبصرہ سے ایک اقتباس پیش کرتے ہیں۔

فرماتے ہیں کہ شیخ ابوالمعین نے "تبصرہ" میں یہ فرمایا ہے کہ ہم اہل لغت کو دیکھتے ہیں کہ اگر دو شخصوں میں سے ایک کسی معنیٰ یا کسی ایک وصف میں دوسرے کے ساتھ شریک ہے اور اس کے مساوی ہے تو وہ یہ کہنے میں دریغ نہیں کرتے ہیں کہ ان میں ایک دوسرے کے مثل ہے مثلاً اگر زید فقہ میں عمرو کے مثل ہے اور اس باب میں مثلاً تدریس و افتا میں زید عمرو کے مساوی اور اس کے قائم مقام ہے تو اہل لغت یہ کہنے سے نہیں چوکتے کہ زید فقہ میں عمرو کے مثل ہے اگرچہ زید و عمرو میں دیگر اوصاف و خصائل اور اوصاف بدنیہ میں مخالفت اور عدم اشتراک موجود ہو۔ اہل لغت کے اس استعمال سے یہ واضح ہو جاتا ہے کہ مماثلت کے لیے جمیع اوصاف کے اعتبار سے مشارکت اور مساوات ضروری نہیں ہے دونوں میں من وجہ اشتراک و مساوات کافی ہے۔

اور متصلاً بعد شیخ ابوالمعین امام اشعری کے اس قول کی تردید کرتے ہیں کہ "لا مماثلة إلا بالمساواة فی جمیع الوجوہ" جس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ مماثلت کے لیے جمیع وجوہ کے اعتبار سے مساوات ضروری ہے شیخ ابوالمعین فرماتے ہیں کہ اشعری کا یہ قول فاسد ہے اور اس کے فساد پر حضور ﷺ یہ حدیث شاہد ہے جس میں سرکار نے فرمایا ہے: (الحنطة بالحنطة مثلاً بمثل) یعنی گیہوں کو گیہوں کے بدلے میں برابر برابر بیچو۔

اس حدیث میں سرکار نے مماثلت سے صرف کیل میں دونوں کے درمیان مساوات مراد لی ہے اگرچہ دونوں طرف کے گیہوں وزن میں برابر نہ ہوں۔ ایک طرف کے دانے دوسری طرف کے دانے سے وزنی ہوں اسی طرح ان کی تعداد میں بھی تفاوت ہو اور نرمی و سختی میں بھی تفاوت ہو لیکن اگر کیل یعنی ناپ میں دونوں برابر ہوں تو دونوں ایک دوسرے کے مثل ہوں گے لہٰذا اس طرح سے لین دین کر لو۔

معلوم ہوا کہ مماثلت کے لیے صرف ایک وصف میں مثلین کے درمیان مساوات ضروری ہے نہ کہ جمیع اوصاف میں جیسا کہ اشعری اور دیگر لوگ کہہ رہے ہیں۔

☆☆☆☆☆

※ والظاهر أنه لا مخالفة، لأن مراد الأشعری المساواة من جمیع الوجوه فیما به المماثلة کالکیل مثلاً. وعلی هذا ینبغی أن یحمل کلام صاحب البدایة أیضاً، وإلا فاشتراك الشیئین فی جمیع الأوصاف ومساواتهما من جمیع الوجوه یدفع التعدد، فکیف یتصور التماثل؟

ترجمہ: -اور ظاہر ہے کہ کوئی مخالفت نہیں ہے اس لیے کہ اشعری کی مراد یہ ہے کہ جس میں مماثلت ہو اس میں من کل الوجوہ مساوات ہو جیسے کہ کیل ہے، مثلاً اور اسی پر صاحب بدایہ کے کلام کو بھی محمول کرنا مناسب ہے ورنہ تو دو شئ کے درمیان جمیع اوصاف میں من کل الوجوہ مساوات تعدد ہی کو ختم کر دے گی تو مماثلت کیسے متصور ہوگی۔

تشریح

والظاھر أنه لا مخالفة: -اب شارح فرماتے ہیں کہ جتنے بھی کلام ماقبل میں پیش کیے گئے ہیں ان میں آپس میں کوئی بھی تناقض نہیں پایا جاتا ہے، نہ تو امام اشعری کے کلام اور لغت وحدیث میں کوئی تناقض ہے اور نہ ہی صاحب بدایہ کے دونوں کلام یا صاحب بدایہ اور دیگر علما کے قول میں کوئی تناقض ہے۔ اس لیے کہ جن لوگوں نے یہ کہا ہے کہ مماثلت کے لیے جمیع وجوہ کے اعتبار سے مساوات ضروری ہے جیسے امام اشعری یا صاحب بدایہ کا قول ثانی یا دیگر علما کا قول ان کے قول کا مطلب یہ نہیں ہے کہ دو چیزوں کے درمیان مماثلت کے لیے جمیع اوصاف کے اعتبار سے اشتراک اور مساوات ضروری ہے بلکہ ان کی مراد یہ ہے کہ جس وصف یا معنیٰ میں مماثلت ہو ان میں من کل الوجوہ مناسبت اور مساوات ضروری ہے مثلاً اگر فقہ میں زید وعمرو کے مابین مماثلت کا حکم لگانا ہے تو اس کے لیے ضروری ہے کہ فقہ میں پورے طور پر دونوں میں اشتراک اور مساوات ہو یہ مراد نہیں ہے کہ نحو، صرف، معانی، بدیع وغیرہ میں بھی دونوں کے درمیان مساوات ضروری ہے ورنہ اگر مماثلت کے لیے جمیع اوصاف میں اشتراک و مساوات کی من کل الوجوہ شرط لگا دی جائے تو دو شئی میں تعدد ہی نہیں رہ جائے گا بلکہ دونوں ایک ہو جائیں گی تو پھر مماثلت کیسے ہو گی کیوں کہ مماثلت تو اثنینیت کی فرع ہے۔

خلاصۂ بحث:- پوری بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ علما نے مماثلت کی تعریف میں ایک دوسرے سے اختلاف کیا ہے بعض کا قول یہ ہے کہ دو شئی کے درمیان مماثلت کے لیے من کل الوجوہ جمیع اوصاف میں اشتراک اور مساوات ضروری ہے جب کہ بعض نے یہ کہا ہے کہ مماثلت کے لیے بعض وجوہ کے اعتبار سے مساوات کافی ہے لیکن حق یہ ہے کہ جس وصف میں مماثلت کا اعتبار کیا جائے گا اس وصف میں من کل الوجوہ دونوں کے مابین اشتراک اور مساوات ضروری ہے۔

یہ مخفی نہیں ہے کہ حق سبحانہ تعالیٰ اور مخلوقات میں نہ تو جمیع اوصاف میں ہی اشتراک و مساوات ہے اور نہ بعض وجوہ کے اعتبار سے ہی اشتراک و مساوات ہے بلکہ مساوات و اشتراک کا تصور ہی نہیں ہے۔ فكيف يتصور التماثل بين الحق والخلق.

☆☆☆☆☆

❋ **ولا يخرج عن علمه وقدرته شيء لأن الجهل بالبعض والعجز عن البعض نقص وافتقار إلى مخصص مع أن النصوص القطعية ناطقة بعموم العلم وشمول القدرة، فهو بكل شيء عليم وعلى كل شيء قدير، لا كما يزعم الفلاسفة من أنه لا يعلم الجزئيات ولا يقدر على أكثر من واحد، والدهرية أنه لا يعلم ذاته، و"النظّام" على أنه لا يقدر على خلق الجهل والقبح، و"البلخي" أنه لا يقدر على مثل مقدور العبد، وعامة المعتزلة أنه لا يقدر على نفس مقدور العبد.**

ترجمہ: -اور اللہ تعالیٰ کے علم و قدرت سے کوئی شئی باہر نہیں ہے اس لیے کہ بعض سے جہل اور بعض سے عجز نقص ہے اور ایک مخصص کی طرف احتیاج ہے باوجود اس کے کہ علم کی تعمیم اور قدرت کی شمولیت پر نصوص قطعیہ ناطق ہیں تو وہ ہر شئی کے علم اور ہر شئی پر قادر ہے ایسا نہیں ہے جیسا کہ فلاسفہ گمان کرتے ہیں کہ وہ جزئیات کو نہیں جانتا ہے اور ایک سے زائد پر قادر نہیں ہے اور ایسا بھی نہیں ہے جیسا کہ دہریہ کہتے ہیں کہ وہ اپنی ذات کو نہیں جانتا ہے اور نظام کا قول یہ ہے کہ وہ جہل و قبح

کے خلق پر قادر نہیں ہے اور بلخی کہتے ہیں کہ مقدور عبد کے مثل پر قادر نہیں ہے اور عام معتزلہ کہتے ہیں وہ نفس مقدور عبد پر قادر نہیں ہے۔

تشریح

ولا یخرج عن علمہ وقدرتہ:- اس عبارت سے مصنف یہ بتانا چاہتے ہیں کہ کوئی بھی شئ واجب تعالیٰ کے علم و قدرت سے باہر نہیں ہے۔

یعنی کوئی بھی ایسی شئ جس سے واجب تعالیٰ کے علم کا تعلق ممکن ہو اس کے علم سے باہر نہیں ہے اسی طرح کوئی بھی ایسی شئ جو تحت قدرت ہو اس کی قدرت سے باہر نہیں ہے اس تقدیر پر اب یہ اعتراض وارد نہیں ہوگا کہ وہ شئ جس سے قدرت کا تعلق ہے وہ شئ ممکن ہے جو خاص شئ ہے اور وہ شئ جس سے علم کا تعلق ہے وہ واجب اور ممکن دونوں کو عام ہے تو عبارت میں ایک ہی استعمال سے لفظ شئ سے عام اور خاص دونوں معنیٰ کیوں کر مراد ہو سکتے ہیں۔

بحث سمجھنے سے پہلے یہ بھی ذہن میں رکھنا ہوگا کہ ذات وصفات واجب تعالیٰ اور محالات تحت قدرت نہیں ہیں جب کہ یہ سب واجب تعالیٰ کے علم کے تحت داخل ہیں یعنی یہ معلومات باری تعالیٰ تو ہیں لیکن مقدورات باری تعالیٰ نہیں ہیں اسی لیے کہا جاتا ہے کہ معلومات باری تعالیٰ مقدورات باری تعالیٰ سے زیادہ ہیں۔

مقدورات باری تعالیٰ اور معلومات باری تعالیٰ میں سے کوئی شئ اس کے علم وقدرت سے باہر نہیں ہے شارح نے یہاں پر اس کی تین دلیلیں پیش کی ہیں جن میں دو عقلی دلیل ہے اور ایک نقلی دلیل ہے۔

پہلی عقلی دلیل یہ ہے کہ اگر بعض اشیا واجب تعالیٰ کے علم سے باہر ہوں تو اس کا مطلب یہ ہے کہ واجب تعالیٰ کو ان کا علم نہیں ہے یہ صریح جہل ہے اسی طرح اگر بعض اشیا واجب تعالیٰ کی قدرت سے باہر ہوں تو اس کا مطلب یہ ہے کہ واجب تعالیٰ کی قدرت ان بعض اشیا کو شامل نہیں ہے یہ صریح عجز ہے اور جہل و عجز دونوں نقائص میں سے ہیں اور واجب تعالیٰ ہر نقص و عیب سے بری ہے لہٰذا یہ ماننا پڑے گا کہ کوئی بھی شئ اس کے علم وقدرت سے باہر نہیں ہے۔

دوسری عقلی دلیل یہ ہے کہ واجب تعالیٰ کی نسبت جمیع اشیا کی طرف برابر ہے اب اگر بعض اشیا کا اسے علم ہو اور بعض کا نہ ہو اسی طرح بعض پر اس کی قدرت ہو اور بعض پر نہ ہو تو سوال یہ ہوگا کہ آخر جب اس کی نسبت جمیع اشیا کی طرف برابر ہے تو آخر ایسا کیوں ہے کہ بعض سے اس کے علم وقدرت کا تعلق ہے اور بعض سے نہیں ہے تو ضرور اس کا کوئی مرجح اور مخصص ہوگا تو واجب تعالیٰ ایک مخصص اور مرجح کا محتاج ہو جائے گا اور احتیاج حدوث کی علامت ہے جو وجوب ذاتی کے منافی ہے۔

تیسری دلیل جو نقلی ہے وہ یہ ہے کہ نصوص قطعیہ جن میں کوئی تاویل ناقابل قبول ہے واجب تعالیٰ کے علم اور اس کی قدرت کی شمولیت کی تعمیم پر ناطق ہیں مثلاً:

"وَ اَنَّ اللّٰهَ قَدْ اَحَاطَ بِكُلِّ شَیْءٍ عِلْمًا ﴿۱۲﴾" (الطلاق:۱۲) — اللہ کا علم ہر چیز کو محیط ہے۔(کنزالایمان)

"وَ هُوَ بِكُلِّ شَیْءٍ عَلِیْمٌ ﴿۲۹﴾" (البقرۃ:۲۹) — اور وہ سب کچھ جانتا ہے۔(کنزالایمان)

"وَ اللّٰهُ عَلٰى كُلِّ شَیْءٍ قَدِیْرٌ ﴿۱۷﴾" (المائدۃ:۱۷) — اور اللہ سب کچھ کر سکتا ہے۔(کنزالایمان)

"اِنَّ اللّٰهَ عَلٰى كُلِّ شَیْءٍ قَدِیْرٌ" (البقرۃ:۲۰) — بے شک اللہ سب کچھ کر سکتا ہے۔(کنزالایمان)

لا کما یزعم الفلاسفة:- جمیع اشیا سے واجب تعالیٰ کے علم و قدرت کی عمومیت اور شمولیت کے اثبات کے بعد شارح نے اس کے خلاف جو مذاہب یا اقوال ہیں ان کی تردید کررہے ہیں سب سے پہلے فلاسفہ کا رد کرتے ہیں۔
فلاسفہ کا مزعوم باطل یہ ہے کہ واجب تعالیٰ کلیات اور ان جزئیات کا تو عالم ہے جو مجرد عن المادہ ہیں جیسے عقول عشرہ اور نفوس ناطقہ لیکن جزئیات مادیہ کا علم واجب تعالیٰ کو نہیں ہے خواہ جزئیات متغیّرہ ہوں جیسے زید، عمر، بکر وغیرہ یا جزئیات غیر متغیّرہ ہوں جیسے کہ افلاک اور کواکب وغیرہ اپنے موقف پر یہ لوگ دو دلیلیں دیتے ہیں پہلی دلیل یہ ہے کہ جزئیات مادیہ مخصوص اشکال و صور اور ایسی اوضاع متعیّنہ سے متشخص ہوتی ہیں جن کی طرف اشارہ حسیہ کیا جاتا ہے اور یہ ذات باری تعالیٰ کے حق میں محال ہے۔
دوسری دلیل یہ ہے کہ اگر جزئیات متغیّرہ علم واجب تعالیٰ میں داخل ہوجائیں تو ان کے تغیر سے علم واجب تعالیٰ میں بھی تغیر لازم آئے گا جب کہ ذات باری تعالیٰ کے لیے تغیر فی الذات اور تغیر فی الصفات دونوں محال ہے۔
پہلی دلیل کا جواب یہ ہے کہ جزئیات مادیہ کا علم واجب تعالیٰ کے لیے محال اس وقت ہوگا جب کہ اسے ان کا علم ارتسام صور کے ذریعے ہو جیسے کہ ہمیں ارتسام صور سے ہی ان کا علم حاصل ہوتا ہے جب کہ واجب تعالیٰ کو جزئیات مادیہ غیر متغیّرہ کا علم بغیر ارتسام صور کے ہے۔
دوسری دلیل کا جواب یہ ہے کہ جزئیات مادیہ متغیّرہ کے تغیر سے علم واجب تعالیٰ میں کوئی تغیر لازم نہیں آئے گا بلکہ معلوماتِ متغیّرہ کے ساتھ علم واجب تعالیٰ کی جو نسبت اور تعلق ہے اس تعلق اور نسبت میں تغیر ہوگا نہ کہ نفس علم واجب تعالیٰ میں تغیر ہوگا اور اس کا ایک جواب یہ بھی دیا جاتا ہے کہ زید جو کل موجود تھا آج موجود ہے اور کل موجود رہے گا تینوں شکلوں میں علم واجب تعالیٰ کی طرف نسبت کرتے ہوئے ایک ہی وجود ہے فرق جو ہمیں نظر آرہا ہے وہ وجود زید کے حوادث کی طرف نسبت کرنے سے نظر آرہا ہے نفس الامر کے اعتبار سے علم واجب تعالیٰ میں کوئی فرق نہیں ہے۔
وأنه لا یقدر علی اکثر من واحد:- فلاسفہ کا ایک باطل عقیدہ یہ بھی ہے کہ واجب تعالیٰ ایک سے زائد اشیا کے صدور پر قدرت نہیں رکھتا اس لیے کہ وہ من کل الوجوہ واحد ہے، اور قاعدہ ہے الواحد لا یصدر عنه إلا الواحد اسی فاسد عقیدے کی بنا پر فلاسفہ کہتے ہیں کہ واجب تعالیٰ سے صرف ایک معلول صادر ہوا ہے جو کہ عقل اول ہے پھر اس عقل اول سے متعدد عقول اور اجسام کا صدور ہوا ہے جیسا کہ ان کی کتابوں میں تفصیل مذکور ہے۔
اس کا جواب یہ ہے کہ ہم واحد کا وہ معنیٰ مراد نہیں لیتے جس کے فلاسفہ قائل ہیں بلکہ ہم کہتے ہیں کہ واجب تعالیٰ کے لیے صفات پائے جاتے ہیں ان صفات متعدّدہ کے اعتبار سے اس سے کثیر اشیا کا صدور ہوتا ہے اور یہ اس کی وحدت کے منافی نہیں ہے۔
اتنی تفصیل کے بعد آپ پر یہ واضح کردیا جائے کہ محققین حکما کا موقف یہی ہے کہ ہر شئی کو وجود بخشنے والا واجب تعالیٰ ہی ہے ممکن میں یہ صلاحیت نہیں ہے کہ وہ کسی کو وجود بخشے۔ لہٰذا ساری چیزیں اللہ تعالیٰ کے پیدا کرنے سے ہیں اور سب کچھ اسی کی مخلوقات اور مقدورات ہیں عقول عشرہ موجودات کے وجود کے لیے واسطہ ہیں اور شرط اور آلات کے درجے میں ہیں۔
لہٰذا شارح کا کلام فلاسفہ اور حکما کے مذہب مشہور پر مبنی ہے۔

ولا کمایزعم الدھریۃ: -یہاں سے شارح نے دہریہ کا رد کیا ہے ان کے خیالات تو اور عقل سے پرے ہیں ان کا موقف یہ ہے کہ یہ کائنات اور اس میں پائی جانے والی تمام چیزیں زمانے کی پیدا کردہ ہیں اور حرکات فلکیہ کی تاثیرات ہیں یہ دنیا اور اس کے کارخانے اور اس کے سارے کل پرزے سب خود بہ خود چل رہے ہیں اللہ تعالیٰ کی قدرت کا اس میں کچھ دخل نہیں ہے وہ ایک عضو معطل ہے، موت و حیات کی موجب طبائع کی تاثیرات اور حرکت الافلاک ہیں دہریہ میں سے بعض تو وجود واجب تعالیٰ کے ہی منکر ہیں بعض وجود باری تعالیٰ کے معترف تو ہیں لیکن دہر کو اس کا شریک کار سمجھتے ہیں۔

ان کا موقف یہ ہے کہ ذات واجب تعالیٰ کو اپنی ذات کا علم نہیں ہے دلیل یہ دیتے ہیں کہ علم عالم اور معلوم کے درمیان نسبت کا نام ہے اور نسبت منتسبین کے درمیان مغایرت کی متقاضی ہوتی ہے اس تقدیر پر اگر واجب تعالیٰ کو اپنی ذات کا علم ہو گا تو ذاتِ واجب تعالیٰ معلوم ہو گی اور واجب تعالیٰ عالم ہو گا تو اس قاعدے کی رو سے لازم آئے گا کہ ذات باری تعالیٰ (معلوم) اور باری تعالیٰ (عالم) میں مغایرت ہو جائے اور یہ باطل ہے۔

اس کا ایک جواب تو یہ ہے کہ نسبت کے لیے تغایر اعتباری کافی ہے جیسے کہ ہمیں اپنی ذات کا علم ہے تو یہاں پر ہم میں اور ہماری ذات میں اعتباراً تغایر ہے ذات شئ اس حیثیت سے کہ اس میں فی الجملہ معلومیت کی صلاحیت ہے مغایر ہے باعتبار اس حیثیت کے کہ اس میں عالمیت کی صلاحیت ہے اور اس کا ایک دوسرا جواب یہ ہے کہ علم کی جو تم نے تعریف بیان کی ہے یہ علم حصولی کے ساتھ خاص ہے جب کہ واجب تعالیٰ کا علم خواہ اس کی ذات کا علم ہو یا ممکنات کا وہ سب علم حضوری کی قبیل سے ہے۔

ولا کمایزعم النظام: -نظام معتزلی کا موقف یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ جہل اور قبیح شئ کے خلق پر قادر نہیں ہے اس لیے کہ واجب تعالیٰ جب خلق قبیح کا ارادہ کرے گا تو قبل خلق اسے اس کی قباحت کا علم ہو گا یا نہیں اگر ہو گا تو اس کا خلق شر ہے اور اگر نہیں ہو گا تو یہ جہل ہے۔

جواب یہ ہے کہ واجب تعالیٰ کے لیے کوئی شئ قبیح نہیں ہے وہ مالک و مختار ہے اپنی خلق میں جیسا چاہے تصرف کرے علاوہ ازیں یہاں دعویٰ اور دلیل میں کوئی مطابقت نہیں ہے اس لیے کہ دعویٰ عدم قدرت کا ہے اور دلیل عدم خلق کو ثابت کرتی ہے۔

والبلخی أنه لایقدر علی مثل مقدور العبد: -اور بلخی جو کعبی کے نام سے مشہور ہے اور نام ابوالقاسم ہے ائمہ معتزلہ میں سے ہے اس کا موقف یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ مقدور عبد کے مثل پر قادر نہیں ہے، جب اللہ تعالیٰ کسی جوہر کو حرکت دے گا پھر بندہ اسے حرکت دے گا تو یہاں دونوں حرکتوں میں تماثل نہیں ہو گا بلکہ دونوں حرکتیں ماہیت کے اعتبار سے مختلف ہوں گی۔

اس کا استدلال اس طرح ہے کہ بندے کا فعل اگر صلاح پر مشتمل ہے تو یہ طاعت ہے اور اگر فساد پر مشتمل ہے تو یہ معصیت ہے اور اگر دونوں سے خالی ہے تو یہ عبث ہے اور اللہ تعالیٰ ان سے منزہ ہے جواب یہ ہے کہ بندے کا فعل اغراض مقاصد کے اعتبار سے ان اوصاف ثلثہ سے متصف ہوتا ہے ورنہ فعل فی نفسہٖ یا تو حرکت ہے یا سکون ہے اور اللہ تعالیٰ کا فعل اغراض سے منزہ ہے، لہٰذا وہ طاعت، معصیت، عبث سے متصف نہیں ہو سکتا ہے۔

وعامة المعتزله أنه لا یقدر: -معتزلہ کا موقف یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نفس مقدور عبد پر قادر نہیں ہے یعنی بندے کا جو فعل ہے بعینہٖ اس فعل پر اللہ تعالیٰ کو کوئی قدرت نہیں ہے دلیل یہ ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ بندے میں کسی فعل کے پیدا کرنے کا ارادہ کرے اور بندہ اس کے عدم فعل کا ارادہ کرے تو یا تو دونوں کا ارادہ پورا ہو جائے گا یہ اجتماعِ ضدین ہے یا کسی کا ارادہ

نہیں پورا ہو گا تو یہ ارتفاع نقیضین ہے یا ایک کا پورا ہو گا اور ایک کا نہیں پورا ہو گا تو اس کے لیے قدرت ہی نہیں ہو گی۔ جب کہ مفروضہ یہ ہے کہ وہ قادر ہے۔

جواب یہ ہے کہ بندوں کے افعال کا خالق اللہ تعالیٰ ہے بندے کی اس کے فعل میں کوئی تاثیر نہیں ہے اور اگر ہم بندے کی تاثیر تسلیم ہی کرلیں تو حق سبحانہٗ تعالیٰ کی قدرت اقویٰ ہے تو اسی کا مقدور واقع ہو گا نہ کہ بندے کا اس صورت میں قدرت عبد کی نفی نہیں لازم ہوگی بلکہ قدرت الٰہیہ کی مصادمت سے اس کا عجز ثابت ہو گا اور یہ محال نہیں ہے اس لیے کہ بندہ خود اپنے سے زیادہ طاقت ور آدمی کے مقابلہ سے بھی عاجز رہتا ہے۔

اس بحث کے ذیل میں شرح عقائد کی «جواہر الفوائد» نامی شرح میں شارح مولانا مفتی محمد یوسف تاؤلوی استاذ دارالعلوم دیوبند نے صفحہ: ۲۲۶، پر ایک استفہامیہ سرخی لگائی ہے: **"کیا خدا کو جھوٹ پر قدرت ہے؟"** اور صفحہ: ۲۲۵، پر **"مسئلہ امکان کذب اور بریلویوں کا کچا چٹھا"** کے عنوان سے ہفوات بکے ہیں۔

پہلے سوال و جواب کی شکل میں حق سبحانہٗ تعالیٰ کی بارگاہ میں موصوف کی دریدہ دہنی ملاحظہ ہو۔

سوال: کیا علماے دیوبند خدا کو قادر علی الکذب کہتے ہیں؟

جواب: "اِنَّ اللّٰہَ عَلٰی کُلِّ شَیْءٍ قَدِیْرٌ" اور کذب اور جھوٹ بھی شیٔ ہیں، لاشیٔ نہیں ہیں، تو پھر قدرت ظاہر ہے۔

سوال: تو پھر رضاخانی لوگ اس سے انکار کیوں کرتے ہیں؟

جواب: انھیں سے پوچھیے۔

سوال: کیا علماے دیوبند خدا کو جھوٹا کہتے ہیں؟

جواب: لا حول ولا قوۃ إلا باللہ، ھذا بھتان عظیم.

سوال: تو کیا امکان وقوع کو مستلزم نہیں؟

جواب: نہیں امکان وقوع کو مستلزم نہیں، اور وقوع کا تحقق نہیں تو یہ امکانِ کذب تنزیہ باری تعالیٰ کے منافی نہیں۔
(جواہر الفوائد، ص:۲۲۶)

در حقیقت یہ اسی عقیدے کی ریپیئرنگ ہے جو ان کے پیشوا مولانا رشید احمد گنگوہی نے اپنی کتاب «براہینِ قاطعہ» کے صفحہ ۲ پر حق سبحانہ تعالیٰ کے لیے امکان کذب کو تسلیم کرتے ہوئے تحریر کیا ہے۔

علامہ سعد الدین تفتازانی اپنی کتاب «شرح عقائد» جس کی محترم نے شرح کی ہے «شیٔ» کی تعریف میں رقم طراز ہیں:

"الشيء عندنا هو موجود" یعنی ہمارے نزدیک شیٔ موجود کو کہتے ہیں اور شرح عقائد کے اخیر میں لکھتے ہیں:

"والمعدوم ليس بشيء" یعنی معدوم کوئی شیٔ نہیں۔

اب موصوف سے پوچھا جائے کہ کذب باری تعالیٰ موجود ہے یا معدوم، اگر کہیں کہ موجود ہے تو ہم کہتے ہیں کہ اسی کا نام وقوع ہے، تو پھر یہ کہنا کہ ممکن تو ہے لیکن واقع نہیں ہے، کیوں کر صحیح ہو گا اور اگر کذب باری تعالیٰ معدوم ہے تو پھر «شیٔ» میں داخل ہی نہیں ہو گا اور جب کذب شیٔ ہی نہیں ہو گا تو تحت قدرت کیسے ہو گا، پھر "اِنَّ اللّٰہَ عَلٰی کُلِّ شَیْءٍ قَدِیْرٌ ؁" (البقرۃ:۲۰) سے استدلال کیسے صحیح ہو گا اور علیٰ سبیل التنزل اگر ہم یہ تسلیم ہی کرلیں کہ کذب باری تعالیٰ «شیٔ» ہے جب بھی کذب تحتِ قدرت

نہیں ہو سکتا، اس لیے کہ کذب باری تعالیٰ اگر پایا جائے گا تو یہ باری تعالیٰ کی ایک صفت ہوگا اور جب واجب تعالیٰ کی صفت ہوگا تو تحتِ قدرت نہیں ہوگا، اس لیے کہ یہ ایک متفق علیہ مسئلہ ہے کہ ذات و صفاتِ واجب تعالیٰ تحتِ قدرت داخل نہیں ہیں ورنہ ان کا حدوث لازم آئے گا اور یہ ظاہر البطلان ہے، لہٰذا معلوم ہوا کہ کذب باری تعالیٰ ہر تقدیر پر قدرت باری تعالیٰ سے خارج ہے، خواہ شئ ہو یا لاشئ ہو۔ موجود ہو یا معدوم۔ دوسری وجہ کذب باری تعالیٰ کے تحت قدرت سے نہ ہونے کی یہ ہے کہ کذب باری تعالیٰ فی نفسہٖ دو وجہوں سے خالی نہیں، یا تو نقص ہے یا نقص نہیں ہے۔ نقص ہونا بالکل ظاہر ہے اور جب کذب ایک نقص ہے تو واجب تعالیٰ سے اس کا صدور بالاتفاق محال ہے، کیوں کہ واجب تعالیٰ ہر نقص و عیب سے بَری ہے۔

واجب تعالیٰ سے کذب کے صدور کے امتناع پر مشائخ کا بھی اتفاق ہے۔ سید السند محقق میر سید شریف شرح مواقف میں ارشاد فرماتے ہیں: ”تفریع علیٰ ثبوت کلام اللہ تعالیٰ و هو أنه يمتنع عليه الكذب اتفاقا.“ اللہ تعالیٰ کے کلام کے ثبوت پر تفریع ہے اور وہ یہ ہے کہ اس پر کذب بالاتفاق ممتنع ہے۔ اور امام المحققین علامہ جلال الدین «شرح عقائد جلالی» میں فرماتے ہیں: ”ولا يصح عليه الحركة ولا الجهل ولا الكذب لأنها نقص والنقص على الله محال.“ اور اس پر حرکت، جہل اور کذب کا اطلاق صحیح نہیں ہے اس لیے کہ یہ نقص ہیں اور نقص اللہ تعالیٰ پر محال ہے۔ اور ایک مقام پر عضد الملۃ والدین صاحبِ عضد فرماتے ہیں: ”وهو منزه أن جميع صفات النقص كما سبق من اجماع العقلاء.“ اور وہ منزہ ہے تمام صفاتِ نقص سے جیسا کہ اس پر عقلا کا اجماع گزر گیا ہے۔

اور اگر موصوف سوفسطائیہ کی طرح سے ہمارے ان دلائل کا ایک جھٹکے میں انکار کر دیں تو ہم حضرت ہی سے پوچھتے ہیں کہ امکانِ کذب باری تعالیٰ جس پر آپ کی لابی پورا زور لگائے ہوئے ہے، یہ کون سا قضیہ ہے۔ مثلاً «اللہ کاذب بالإمکان» میں آپ کی امکان سے کیا مراد ہے؟ آیا امکانِ عام مراد ہے یا امکانِ خاص۔ اگر عام مراد ہے تو اس کا معنیٰ یہ ہوگا کہ اللہ تعالیٰ کا کاذب نہ ہونا ضروری نہیں ہے اور اگر امکان خاص مراد ہے تو اس کا مفہوم یہ ہوگا کہ طرفین میں سے کوئی بھی ضروری نہیں ہے، کاذب ہونا اور نہ ہونا دونوں میں سے کوئی ضروری نہیں ہے۔ یعنی اللہ تعالیٰ کاذب بھی ہو سکتا ہے اور نہیں بھی ہو سکتا ہے، کیا یہ نصِ صریح کا انکار نہیں ہے؟ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: ”اِنَّهٗ لَمِنَ الصّٰدِقِيْنَ“ (النور، ٦) اللہ کے نام سے کہ وہ سچا ہے۔ [کنزالایمان] اور نصِ صریح کا انکار، کیا یہ کفر نہیں ہے؟

محترم امکانِ کذب باری کا عقیدہ تو ایسا عقیدہ ہے، جس سے تمام اسلامی معتقدات اور احکامِ شرعیہ کی عمارت ہی زمین بوس ہو جائے گی اور مسلمان کسی گھاٹ کا نہیں رہ جائے گا، لہٰذا مغالطے میں نہ پڑیے اور سیدھے سادے مسلمانوں کو بھی مغالطے میں مت ڈالیے اور عصبیت کی عینک اتار کر نظر صائب سے سیدی اعلیٰ حضرت امامِ اہلِ سنت کا یہ کلام پڑھیے جن کی نسبت سے آپ ہمیں رضاخانی کہتے ہیں۔

”کذبِ الٰہی کا امکان مان کر عقائد، ایمان، شرائع، ادیان کچھ بھی نہ رہے گا۔ ایمان کہتے ہیں اعتقادِ ثابت، جازم غیر متزلزل ہمارا ایمان ہے کہ قیامت آئے گی، پھر کیا سبب ہے کہ کوئی دلیل عقلی اس پر قائم نہیں۔ سمعیات محضہ میں سے ہے لامحالہ ماننا پڑے گا کہ اخبارِ الٰہی ہے۔ اور جب اخبارِ الٰہی میں کذب ممکن ہوا تو اعتقاد ثابت، جازم، غیر متزلزل کہاں سے آئے گا، پھر تو ہر بات میں یہ رہے گا کہ ممکن ہے جھوٹ کہہ دیا ہو، نہ تو دین رہا نہ قرآن، نہ اسلام رہا نہ ایمان۔“ (الملفوظ، ج: چہارم، ص: ١٧)

چلتے چلتے ہم آپ کو یہ بھی یاد دلادیں کہ جناب امکان جیسے وقوع کو مستلزم نہیں ہے ویسے ہی عدم وقوع کو بھی مستلزم نہیں ہے؟ کیا اس جانب آپ کی نظر نہیں گئی؟

انظر بعين العقل الصائب ولا تكن من المسرعين في الرد والقبول.

☆☆☆☆

❊ **وله صفات لمّا ثبت من أنه تعالى عالم قادر حي إلى غير ذلك، ومعلوم أن كلاًمن ذلك يدل على معنى زائد على مفهوم الواجب، وليس الكل ألفاظاً مترادفة، وإن صدق المشتق على الشيء يقتضي ثبوت مأخذ الاشتقاق له، فثبت له صفة العلم والقدرة والحياة وغير ذلك، لا كما يزعم المعتزلة أنه عالم لا علم له وقادر لا قدرة له إلى غير ذلك، فإنه محال ظاهر، بمنزلة قولنا: "أسود لا سواد له." وقد نطقت النصوص بثبوت علمه وقدرته وغيرهما. ودل صدور الأفعال المتقنة على وجود علمه وقدرته لا على مجرد تسميته عالماً أو قادراً.**

ترجمہ: -اور ذات باری تعالیٰ کے لیے صفات ہیں، جب یہ ثابت ہوگیا ہے کہ اللہ تعالیٰ عالم، قادر، حی اور اس کے علاوہ ہے اور یہ معلوم ہے کہ ان میں سے ہر ایک ایسے معنیٰ پر دال ہے جو واجب کے مفہوم پر زائد ہے اور سب الفاظ مترادفہ بھی نہیں ہیں اور کسی شئ کے لیے مشتق کا ثبوت اس کے لیے ماخذ اشتقاق کے ثبوت کا متقاضی ہے تو اس کے لیے علم، قدرت، حیات اور اس کے علاوہ صفات ثابت ہوگئیں ایسا نہیں ہے، جیسا معتزلہ گمان کرتے ہیں کہ وہ عالم ہے اس کے لیے علم نہیں ہے۔ قادر ہے اس کے لیے قدرت نہیں ہے الیٰ غیر ذٰلک کیوں کہ یہ تو کھلا ہوا محال ہے، ہمارے اس قول کے درجے میں ہے کہ «اسود ہے اس کے لیے سواد نہیں» اور واجب تعالیٰ کے لیے علم وقدرت اور ان کے علاوہ کے ثبوت پر نصوص ناطق ہیں اور مستحکم افعال کا صدور بھی اس کے علم اور اس کی قدرت کے ثبوت پر دلالت کرتا ہے۔ ایسا نہیں کہ محض اس کا عالم اور قادر نام رکھنا ہے۔

تشریح

وله صفات: -ذات باری تعالیٰ کی بحث سے فارغ ہونے کے بعد اب یہاں سے صفاتِ باری تعالیٰ کی بحث شروع کی جارہی ہے۔ بحث سمجھنے سے پہلے یہ جان لیجیے کہ اشاعرہ اس کے قائل ہیں کہ صفات باری تعالیٰ ذاتِ باری تعالیٰ کے مفہوم پر زائد مفہوم کا نام ہے۔ جب کہ حکما، صوفیا، معتزلہ کا موقف یہ ہے کہ صفات ذات تعالیٰ کی عین ہیں، یعنی وہ شئ جس کے بارے میں یہ گمان ہو کہ اس کا صدور صفت سے ہے، درحقیقت اس کا صدور ذات باری سے ہوتا ہے۔

لما ثبت من أنه: -یہاں سے شارح نے ذات باری تعالیٰ کے لیے صفات کے ثبوت پر دلیل قائم کی ہے۔ بعض شارحین جن میں صاحب نبراس بھی شامل ہیں، کا موقف یہ ہے کہ آنے والی مختلف عبارات سے صفات کے ثبوت پر تین دلیلیں قائم کی گئی ہیں، لیکن اسلوب کلام سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ تینوں کا مجموعہ مرکب ایک دلیل ہے، جیسا کہ بعض شارحین یہی کہتے ہیں کہ دلیل ایک ہے، لیکن الگ الگ اس کے تین جز ہیں۔ ہم ایک دلیل مان کر عبارت کی تشریح کررہے ہیں۔

شارح فرماتے ہیں کہ ادلۂ شرعیہ اور عقلیہ سے ثابت ہوچکا ہے کہ واجب تعالیٰ عالم، قادر، حی، سمیع وبصیر وغیرہ ہے اور ازروئے لغت وعرف ہمیں یہ معلوم ہے کہ یہ سب مفہوم واجب تعالیٰ سے زائد معنیٰ اور مفہوم پر دلالت کرتے ہیں، کیوں کہ اگر ذاتِ واجب تعالیٰ اور ان کے مفہوم میں عینیت ہوتی تو پھر ان کا واجب تعالیٰ پر حمل صحیح نہیں ہوتا، کیوں کہ اس صورت

میں حمل الشئ علیٰ نفسہ لازم آتا (یہ دلیل کا پہلا جز ہے) اور ہمیں یہ بھی معلوم ہے کہ ان سب کے مفاہیم میں اتحاد اور ترادف نہیں ہے، کیوں کہ اگر مفہوم میں ترادف ہوگا تو یہ ایک ہی شئ کے درجے میں ہوں گے، لہٰذا یہ سب ذات واجب تعالیٰ کے مفہوم پر زائد الگ الگ مفہوم ہوں گے۔ (اور یہ دلیل کا دوسرا جز، یا دوسرا مقدمہ ہے)۔ اور قاعدہ یہ ہے کہ کسی کے لیے مشتق کا ثبوت اس کے لیے ماخذ اشتقاق کے ثبوت کا متقاضی ہوتا ہے، یعنی مشتق اگر کسی پر صادق ہے تو اس کا ماخذ اشتقاق بھی اس کے اوپر صادق ہوگا (اور یہ دلیل کا تیسرا جز یا تیسرا مقدمہ ہے)۔

لہٰذا دلیل کے پہلے جز یا مقدمے کی رو سے ذات واجب تعالیٰ پر عالم، قادر، حی، سمیع و بصیر وغیرہ صادق ہیں اور ان کے مفاہیم ذات واجب تعالیٰ کے مفاہیم پر زائد ہیں اور دوسرے جز یا مقدمے کی رو سے ان میں ترادف نہیں ہوگا۔ سب کا الگ الگ مفہوم ہوگا اور تیسرے مقدمے مشتق کا ثبوت ماخذ اشتقاق کے ثبوت کا متقاضی ہے، کی رو سے ثابت ہوگیا ہے کہ ذات واجب تعالیٰ کے لیے علم، قدرت، حیات وغیرہ ثابت ہیں اور یہ سب ذات واجب تعالیٰ کے مفہوم پر زائد الگ الگ صفتیں ہیں اور ذات باری تعالیٰ کے لیے ثابت ہیں۔

لا کما یزعم المعتزلة: - واجب تعالیٰ کے لیے صفات کو ثابت کرنے کے بعد اب یہاں سے اس پر تفریع کی جا رہی ہے۔ فرماتے ہیں کہ ذاتِ باری تعالیٰ کے لیے صفتِ علم، قدرت، حیات وغیرہ کا ثبوت ہے، ایسا نہیں ہے جیسا کہ اکثر معتزلہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ عالم تو ہے، لیکن اس کے لیے صفتِ علم نہیں ہے۔ اسی طرح وہ قادر ہے لیکن صفتِ قدرت اس کے لیے نہیں ہے، علیٰ ہذا القیاس۔ اس لیے کہ صفتِ علم وقدرت کے ثبوت کے بغیر عالم اور قادر ہونا یہ کھلا ہوا محال ہے، یہ ایسے ہی ہے، جیسے کسی کو یہ کہا جائے کہ وہ اسود تو ہے، لیکن اس کے لیے سیاہی نہیں ہے یا کوئی ابیض تو ہے لیکن اس کے لیے سفیدی نہیں پائی جاتی ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ ظاہر البطلان ہے، نیز ذاتِ واجب تعالیٰ کے لیے صفتِ علم وقدرت اور دیگر صفات کے ثبوت پر نصوص بھی ناطق ہیں، جیسا کہ ماقبل میں بیان کیا گیا ہے۔ اور اتنے مضبوط اور مستحکم نظام پر عالم کی تخلیق بھی اس پر دال ہے کہ اس کا خالق اور صانع ضرور ان صفات سے متصف ہوگا۔ کما مر هو غیر مرة.

☆☆☆☆☆

❁ ولیس النِزاع فی العلم والقدرة التی هی من جملة الکیفیات والملکات لما صرح به مشائخنا من أن الله تعالی حی وله حیاة أزلیة لیست بعرض ولا مستحیل البقاء، والله تعالی عالم وله علم أزلی شامل لیس بعرض ولا مستحیل البقاء ولا ضروری ولا مکتسب، وکذا فی سائر الصفات، بل النزاع فی أنه کما أن للعالِم منّا علماً هو عرض قائم به زائد علیه حادث فهل لصانع العالم علم هو صفة أزلیة قائمة به زائدة علیه، وکذا جمیع الصفات، فأنکره الفلاسفة والمعتزلة وزعموا أن صفاته عین ذاته، بمعنی أن ذاته یسمی باعتبار التعلق بالمعلومات عالماً وبالمقدورات قادراً إلی غیر ذلك، فلا یلزم تکثر فی الذات ولا تعدد فی القدماء والواجبات. والجواب ماسبق من أن المستحیل تعدد الذوات القدیمة وهو غیر لازم، ویلزمکم کون العلم مثلاً قدرة وحیاة وعالماً وحیاً وقادراً وصانعاً للعالم ومعبوداً للخلق وکون الواجب غیر قائم بذاته إلی غیر ذلك من المحالات.

ترجمہ: - اور نزاع اس علم وقدرت میں نہیں ہے جو جملہ کیفیات اور ملکات میں سے ہے، اس لیے کہ ہمارے مشائخ

نے اس کی تصریح کی ہے کہ اللہ تعالیٰ حی ہے اور اس کی حیات ازلی ہے، عرض اور مستحیل البقا نہیں ہے، اور اللہ تعالیٰ عالم ہے، اس کا علم ازلی ہے شامل ہے (کلیات و جزئیات کو) عرض اور مستحیل البقا نہیں ہے، ضروری اور کسبی بھی نہیں ہے، ایسے ہی تمام صفات ہیں، بلکہ نزاع اس میں ہے کہ جیسے ہم میں کے عالم کا علم عرض ہے، ذات عالم کے ساتھ قائم اس پر زائد اور حادث ہے تو کیا صانعِ عالم کا علم ایک صفت ہے ازلی ہے، اس کی ذات کے ساتھ قائم اس پر زائد ہے، یوں ہی جمیع صفات ہیں تو فلاسفہ اور معتزلہ نے اس کا انکار کیا ہے اور ان لوگوں نے یہ گمان کیا ہے کہ اس کی صفات ذات تعالیٰ کا عین ہیں، اس معنیٰ کر کہ اس کی ذات کا نام معلومات سے تعلق کے اعتبار سے عالم اور مقدورات سے تعلق کے اعتبار سے قادر رکھا جاتا ہے، اور اس کے علاوہ تو تکثر فی الذات لازم نہیں آئے گا اور تعدد قدما اور تعدد واجبات نہیں لازم آئے گا اور اس کا جواب وہی ہے جو گزر چکا ہے کہ محال ذواتِ قدیمہ کا تعدد ہے اور یہ لازم نہیں ہے اور تمھیں یہ لازم ہوگا کہ علم مثلاً قدرت، حیات، عالم، حی اور قادر ہو جائے اور علم عالم کے لیے صانع اور خلق کے لیے معبود ہو جائے اور یہ بھی لازم ہوگا کہ واجب اپنی ذات کے ساتھ نہ قائم ہو اس کے علاوہ اور محالات لازم ہوں گے۔

تشریح

ولیس النزاع فی العلم و القدرۃ:- اس عبارت سے شارح فریقین کے مابین محل نزاع کی وضاحت کرتے ہیں، کیوں کہ یہ تو بچے اور نادان بھی جانتے ہیں کہ بغیر ماخذ اشتقاق کے ثبوت کے کسی کے لیے مشتق کا ثبوت نہیں ہو سکتا، بغیر سواد کے ثبوت کے کوئی اسود نہیں ہو سکتا ہے، لہٰذا عقلا کی شان سے بعید ہے کہ وہ ایسی بات کہیں۔

شارح فرماتے ہیں کہ اشاعرہ اور معتزلہ کے مابین نزاع اس علم وقدرت میں نہیں ہے جو کیفیات اور ملکات کی قبیل سے ہیں، کیوں کہ اس معنیٰ کے اعتبار سے واجب تعالیٰ کے علم وقدرت سے عدم اتصاف پر ان میں اتفاق ہے، کیوں کہ اس معنیٰ کے اعتبار سے علم وقدرت مقولۂ کیف کی قبیل سے ہوں گے اور کیفیات و کمیات عرضیات کی قبیل سے ہیں اور عرضیات مستحیل البقا ہیں، جب کہ مشائخ نے اس کی تصریح کی ہے کہ اللہ تعالیٰ حی ہے اور اس کی حیات ازلی ہے، عرض اور مستحیل البقا نہیں ہے۔

اسی طرح مشائخ نے اس کی بھی صراحت کر رکھی ہے کہ اللہ تعالیٰ عالم ہے اور اس کا علم ازلی ہے، کلیات اور جزئیات سب کو شامل ہے عرض اور مستحیل البقا نہیں ہے، ضروری اور کسبی بھی نہیں ہے اس لیے کہ ضروری اور کسبی کی طرف جو علم منقسم ہے، وہ علم حصولی حادث ہے، جب کہ واجب تعالیٰ کا علم حضوری قدیم ہے۔ ایسے ہی تمام صفات ہیں، بلکہ فریقین کے مابین محلِ نزاع یہ ہے کہ جیسے ہم میں کوئی عالم ہوتا ہے تو اس کا علم عرض ہے اور اس کی ذات کے ساتھ قائم ہے اور ذات عالم پر زائد ایک مفہوم ہے اور حادث ہے تو کیا صانعِ عالم یعنی واجب تعالیٰ کا بھی علم اس کی صفتِ ازلی ہے، جو اس کی ذات کے ساتھ قائم ہے اور مفہوم واجب تعالیٰ پر زائد ایک الگ مفہوم کا نام ہے تو فلاسفہ اور معتزلہ اس کے منکر ہیں اور ان کا موقف یہ ہے کہ صفاتِ باری تعالیٰ ذاتِ واجب تعالیٰ کی عین ہیں، اس کے مفہوم پر زائد الگ مفہوم نہیں ہے، جب کہ اشاعرہ کا موقف یہ ہے کہ صفاتِ واجب تعالیٰ ذات واجب الوجود پر زائد مفہوم ہیں اور قدیم ہیں، صفات عینِ ذات نہیں ہیں۔

بمعنی أن ذاتہ یسمی باعتبار التعلق:- اس عبارت سے معتزلہ اور فلاسفہ پر وارد ہونے والے اعتراض کو دور کیا گیا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ اگر صفات باری تعالیٰ ذات باری تعالیٰ کی عین ہوں تو لازم آئے گا کہ ذات واجب تعالیٰ میں تکثر اور تعدد ہو جائے کیوں کہ عینیت کی تقدیر پر صفات کی کثرت ذات کی کثرت کو مستلزم ہوگی اور صفات میں تکثر اور تعدد

موجود ہے۔ لہٰذا ذات میں بھی تکثر اور تعدد لازم آجائے گا، اور یہ باطل ہے۔

جواب یہ ہے کہ ایسا لازم نہیں آئے گا اس لیے کہ ہم نے جو یہ کہا ہے کہ صفاتِ باری ذات باری تعالیٰ کا عین ہیں تو اس کا مطلب یہ ہے کہ ذات باری تعالیٰ کا متعدّد معلومات سے تعلق ہے اور متعدّد مقدورات سے تعلق ہے، علیٰ ہذا القیاس، تو معلومات سے تعلق کے اعتبار سے وہ عالم ہے اور مقدورات سے تعلق کے اعتبار سے وہ قادر ہے لہٰذا ذات میں تکثر لازم نہیں آئے گا، بلکہ ذات واجب کے تعلقات میں تکثر لازم آئے گا اور تعلقات کا تکثر ذات کے تکثر کو مستلزم نہیں ہے، جیسے کہ زید کا شعر و سخن سے تعلق ہوتا ہے تو اسے شاعر کہتے ہیں اور خطابت سے تعلق ہوتا ہے تو اسے خطیب کہتے ہیں، طبابت سے تعلق ہوتا ہے تو اسے طبیب کہتے ہیں، تو یہاں پر زید کے تعلقات میں تو تکثر پایا جارہا ہے، لیکن ذاتِ زید میں کوئی تکثر نہیں ہے۔

ولا تعدد فی القدماء والواجبات: -اس عبارت سے فلاسفہ اور معتزلہ کی جانب سے اشاعرہ پر وارد ہونے والے اعتراض کی جانب اشارہ کیا گیا ہے، پھر اس کا جواب پیش کیا گیا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ عندالاشاعرہ صفاتِ باری تعالیٰ ذات باری تعالیٰ پر زائد ہیں اور قدیم بھی ہیں، تو چوں کہ صفات کثیر ہیں، لہٰذا تعدد قدما لازم آئے گا، بلکہ تعدد وجبا بھی لازم آجائے گا اس لیے کہ صفات ممکن تو ہوں گی نہیں ورنہ وہ حادث ہوجائیں گی، لامحالہ ماننا پڑے گا کہ وہ بھی واجب ہیں تو اب تعدد وجبا بھی لازم ہوگا۔

والجواب ما سبق من: -جواب یہ ہے کہ ہاں لازم آئے گا، لیکن لازم باطل ہو، یہ ہمیں تسلیم نہیں ہے، اس لیے کہ اس صورت میں صفاتِ قدیمہ کا تعدد لازم آئے گا، ذواتِ قدیمہ کا تعدد لازم نہیں آئے گا اور صفاتِ قدیمہ کا تعدد محال نہیں ہے، ذواتِ قدیمہ کا تعدد محال ہے۔

ویلزمکم کون العلم مثلا: -یہاں سے فلاسفہ اور معتزلہ پر مزید کچھ اعتراض وارد کیے جاتے ہیں۔ فلاسفہ اور معتزلہ پر ایک اعتراض یہ وارد ہوگا کہ عینیت کی تقدیر پر صفات کے مفاہیم میں کوئی فرق اور تمیز باقی نہیں رہے گی، تو لازم آئے گا کہ علم حیات اور قدرت ہوجائے اور چوں کہ علم ذاتِ باری تعالیٰ کا عین ہے تو ذات باری تعالیٰ کی طرح سے لازم آئے گا کہ علم بھی عالم، حی، قادر، صانعِ عالم اور مخلوق کا معبود ہوجائے۔

وکون الواجب غیر قائم بذاته: -اس عبارت سے معتزلہ اور فلاسفہ پر ایک اور اعتراض وارد کیا جارہا ہے جس کی تقریر یہ ہے کہ صفات باری تعالیٰ کا قیام بذاتہ نہیں ہے بلکہ صفات اپنے موصوف یعنی ذات واجب تعالیٰ کے ساتھ قائم ہوتی ہیں تو عینیت کی تقدیر پر ذات واجب تعالیٰ بھی تو صفات واجب تعالیٰ کا عین ہوگی تو اب عدم قیام الواجب بذاتہ لازم آجائے گا، یعنی یہ لازم آجائے گا کہ ذات واجب تعالیٰ بذاتہ نہ قائم ہو۔

إلیٰ غیر ذٰلک من المحالات: -فلاسفہ اور معتزلہ کے مذہب پر اور بھی محالات لازم آئیں گے، جن میں سے ایک استحالہ یہ پیدا ہوگا کہ ذات کا اثبات صفات کا اثبات ہوگا اور صفات کا اثبات ذات کا اثبات ہوگا، لہٰذا ذات واجب تعالیٰ کو ثابت کرنے کے بعد ہمیں اس کے لیے صفات کو ثابت کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہوگی، حالاں کہ ایسا نہیں ہے اور یہ بھی لازم آئے گا کی ذات واجب تعالیٰ پر عالم وغیرہ کا حمل بے معنیٰ ہوجائے گا۔

☆☆☆☆☆

❊ أزلية لا كما يزعم الكرامية من أن له صفات لكنها حادثة لاستحالة قيام الحوادث بذاته تعالى. قائمة بذاته ضرورة أنه لا معنى لصفة الشيء إلا ما يقوم به، لا كما يزعم المعتزلة من أنه متكلم بكلام هو

قائم بغیرہ، لکن مرادھم نفی کون الکلام صفة له لا إثبات کونه صفة له غیر قائم بذاته.

ترجمہ:-واجب تعالیٰ کی صفات ازلی ہیں، ایسا نہیں ہے، جیساکہ کرامیہ گمان کرتے ہیں کہ اس کے لیے صفات ہیں لیکن وہ حادث ہیں، «حوادث کے ذاتِ باری تعالیٰ کے ساتھ قیام کے محال ہونے کی وجہ سے» اس کی ذات کے ساتھ قائم ہیں، اس کی بداہت کی وجہ سے کہ صفتِ شئ کا کوئی معنیٰ نہیں ہے مگر یہ کہ وہ موصوف کے ساتھ قائم ہو، معتزلہ کے گمان کی طرح سے نہیں کہ واجب تعالیٰ ایسے کلام سے متکلم ہے جو اس کی ذات کے ساتھ قائم نہیں ہے، لیکن ان کی مراد اس سے کلام کے صفت باری تعالیٰ ہونے کی نفی کرنا ہے، نہ کہ اس کے لیے ایسی صفت ثابت کرنا ہے جو اس کی ذات کے ساتھ قائم نہ ہو۔

تشریح

أزلية:-ذات باری تعالیٰ کی صفات ازلی ہیں، مصنف نے اپنے قول «أزلية» سے کرامیہ کے موقف کی تردید کی ہے جو اس بات کے قائل ہیں کہ ذاتِ باری تعالیٰ کے لیے صفات تو ہیں لیکن صفت قدرت کو چھوڑ کر اس کی ساری صفات حادث ہیں۔ کرامیہ اپنے موقف پر چند دلیلیں دیتے ہیں، ہم صرف دو دلیلوں کو ذکر کرتے ہیں، ایک دلیل تو ان کی یہ ہے کہ سمع، بصر، کلام کا تحقق اور تصور وجودِ مسموع، وجودِ مبصر اور وجودِ مخاطب کے بعد ہی ہو سکتا ہے اور مسموع، مبصر، مخاطب حادث ہیں تو ان پر موقوف صفات بھی حادث ہوں گی، دوسری دلیل یہ ہے کہ عالم کے عدم کے بعد واجب تعالیٰ نے عالم کا خلق کیا تو اس کی صفتِ خالقیت بھی بعدِ عدم پائی جائے گی تو ظاہر ہے کہ حادث ہوگی۔

دونوں دلیلوں کا جواب یہ ہے کہ صفتِ سمع، بصر اور کلام بلکہ اللہ تعالیٰ کی تمام صفات ازلی ہیں۔ ہاں ان صفات کا تعلق مسموع، مبصر اور مخاطب سے ان کے وجود کے بعد ہی ہوگا، اس تقدیر پر صفت کے تعلق میں حدوث لازم آئے گا اور تعلق کا حدوث نفسِ صفت کے حدوث کو مستلزم نہیں ہے، لہٰذا تعلق کے حدوث سے واجب تعالیٰ کی صفت میں حدوث نہیں ہوگا۔

لاستحالة قيام الحوادث بذاته:- اس عبارت سے شارح نے کرامیہ کے مذہب کی جو تردید کی ہے اس کی وجہ پیش کی ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر صفات واجب تعالیٰ حادث ہوں گی، جیساکہ کرامیہ کہہ رہے ہیں تو چوں کہ صفاتِ باری تعالیٰ ذات باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہیں تو لازم آئے گا کہ ذات باری تعالیٰ کے ساتھ حوادث کا قیام ہو جائے اور حوادث کا ذاتِ باری تعالیٰ کے ساتھ قیام محال ہے، لہٰذا صفات باری تعالیٰ حادث نہیں ہوں گی، ازلی ہوں گی۔

کِرامیہ: (بکسر الکاف وتخفیف الرّاء) کرامیہ عبد اللہ محمد بن کرام کے اصحاب ہیں اور کبھی کرّامیہ (بفتح الکاف، وتشدید الرّاء) بھی بولا جاتا ہے، اس تقدیر پر یہ فرقہ مشبّہہ کی ایک شاخ کا نام ہے۔

اکثر فروعات میں یہ لوگ ہمارے امامِ اعظم ابو حنیفہ کی تقلید کرتے ہیں، جیساکہ کرامیہ کے ایک شاعر نے کہا ہے۔

الفقه فقه أبي حنيفة وحده　　　والدين دين محمد بن كرام

قائمة بذاته:-اس قول سے شارح نے معتزلہ کے موقف کی تردید کی ہے جو اس کے قائل ہیں کہ اللہ تعالیٰ ایسے کلام سے متکلم ہے جو اس کی ذات کے ساتھ قائم نہیں ہے، بلکہ ذات باری تعالیٰ کے علاوہ مثلاً لوحِ محفوظ یا شجرۂ موسیٰ علیہ السلام یا دیگر اجسام کے ساتھ قائم ہے۔ دلیل یہ ہے کہ کلام نفسی باطل ہے اور کلام لفظی حادث ہے، جو ذات باری تعالیٰ کے ساتھ قائم نہیں ہو سکتا۔

اشاعرہ کہتے ہیں کہ ایسا نہیں ہے بلکہ صفات باری تعالیٰ ذات باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہیں، اس لیے کہ کسی شئ کی

صفت کا معنیٰ ہے کہ وہ اپنے موصوف کے ساتھ قائم ہو، زید کی صفت علم زید کے ساتھ قائم ہوگی نہ کہ غیر زید کے ساتھ، کیوں کہ اگر زید کی صفت علم زید کے ساتھ نہ قائم ہوکر کسی دیوار یا درخت کے ساتھ قائم ہو تو لازم آئے گا کہ زید عالم نہ ہو، بلکہ دیوار اور درخت عالم ہوں اور یہ ظاہر البطلان ہے۔

نکن مرادھم نفی کون الکلام:-اس عبارت سے ایک وہم کا ازالہ کیا گیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ ابھی ماقبل میں یہ بتایا گیا ہے کہ معتزلہ صفاتِ باری کے منکر ہیں اور یہاں یہ کہا جارہا ہے کہ معتزلہ اس کے قائل ہیں کہ صفات باری غیر ذاتِ باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہیں جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ معتزلہ صفات کے منکر نہیں ہیں۔

شارح کہتے ہیں کہ معتزلہ کی مراد اس سے یہی ہے کہ واجب تعالیٰ کے لیے صفات نہیں ہیں، ظاہر ہے کہ جب صفتِ کلام غیر کے ساتھ قائم ہوگی تو کلام واجب تعالیٰ کی صفت کیسے ہوگی، لہٰذا اس سے انکار ہی ثابت ہے نہ کہ اثبات۔

☆☆☆☆☆

※ ولما تمسكت المعتزلة بأن في إثبات الصفات إبطال التوحيد لما أنها موجودات قديمة مغايرة لذات الله تعالى، فيلزم قدم غير الله تعالى وتعدد القدماء، بل تعدد الواجب لذاته على ما وقعت الإشارة إليه في كلام المتقدمين والتصريح به في كلام المتأخرين من أن واجب الوجود بالذات هو الله تعالى وصفاته، وقد كفرت النصارى بإثبات ثلاثة من القدماء فما بال الثمانية أو أكثر—

ترجمہ:-اور جب معتزلہ نے بایں طور حجت قائم کی کہ صفات کے اثبات میں توحید کا ابطال ہے، اس لیے کہ صفات موجودات قدیمہ ہیں اور ذات باری تعالیٰ کے مغائر ہیں تو غیر اللہ تعالیٰ کا قدیم ہونا لازم آئے گا اور تعدد قدما بھی لازم آئے گا، بلکہ واجب لذاتہ کا بھی تعدد لازم آئے گا، جیسا کہ اس کی طرف اشارہ متقدمین کے کلام میں واقع ہے اور متاخرین کے کلام میں اس کی صراحت ہے کہ واجب الوجود بالذات اللہ تعالیٰ اور اس کی صفات ہیں اور تم نے تین قدما ماننے سے نصاریٰ کی تکفیر کردی تو آٹھ یا اس سے بھی زیادہ قدما ماننے سے کیا حال ہوگا۔

تشریح

ولما تمسکت المعتزلۃ:-اس عبارت سے شارح نے معتزلہ کے ایک استدلال کو بیان کیا ہے جس کے جواب کی طرف آنے والی عبارت «وھی لا ھو ولا غیرہ» سے اشارہ کیا گیا ہے۔ یہ تو آپ پر واضح ہوچکا ہے کہ معتزلہ اور فلاسفہ کا موقف یہ ہے کہ صفات عین ذات باری تعالیٰ ہیں اور اشاعرہ کا موقف یہ ہے کہ صفات ذات واجب الوجود پر زائد ایک الگ مفہوم کا نام ہے۔ اشاعرہ کے اس موقف پر معتزلہ کہتے ہیں کہ صفات کو زائد علی الذات ماننے سے ابطالِ توحید لازم آئے گا۔ واجب تعالیٰ کی وحدانیت ہی سلامت نہیں رہ جائے گی، اس لیے کہ صفات موجودات قدیمہ ہیں اور ذاتِ واجب تعالیٰ کے مغائر ہیں تو اس تقدیر پر غیر اللہ کا قدیم ہونا لازم آئے گا اور صفات میں تعدد ہے تو تعددِ قدما بھی لازم آئے گا، بلکہ تعدد واجب لذاتہ بھی لازم آئے گا جیسا کہ متقدمین اشاعرہ نے ماقبل میں اپنے قول «الواجب والقدیم مترادفان» سے اس کی طرف اشارہ کر رکھا ہے۔ اور جب واجب اور قدیم میں ترادف ہے تو قدیم کا تعدد بھی واجب کا تعدد ہوگا اور متاخرین اشاعرہ مثلاً امام حمید الدین ضریری جیسے متکلمین کے کلام میں باقاعدہ اس کی صراحت ہے کہ واجب بالذات اللہ تعالیٰ اور اس کی صفات ہیں تو بتاؤ کہ تم نے نصاریٰ کی تکفیر محض اس

لیے کردی کہ وہ لوگ اقانیم ثلاثہ وجود، علم اور حیات کو قدیم مانتے ہیں تو آٹھ قدیم یا اس سے بھی زیادہ قدیم ماننے سے کیا حال ہوگا اور کتنی سخت تکفیر لازم آئے گی یعنی نصاریٰ کے اعتبار سے اشاعرہ تکفیر کے زیادہ مستحق ہوں گے۔

فمابال الثمانية أو اكثر: -آٹھ صفات سے یہ صفتیں مراد ہیں حیات، قدرت، علم، ارادہ، سمع، بصر، کلام، تکوین۔

علمائے ماوراء النہر مزید ان صفات کے بھی قِدم کی طرف گئے ہیں۔ تصویر، ترزیق، احیا، اماتت، تخلیق اور امام اشعری متشابہات کو بھی صفات واجب تعالیٰ مانتے ہیں، لیکن یہ بھی کہتے ہیں کہ ان کی حقیقت کا علم نہیں ہے، مثلاً ید، رجل، استوا علی العرش، ضحک، وغیرہ۔

☆☆☆☆☆

❋ **أشار إلى جوابه بقوله: وهي لا هو ولا غيره يعني أن صفات الله تعالى ليست عين الذات ولا غير الذات، فلا يلزم قدم الغير ولا تكثر القدماء.**

ترجمہ: -اور مصنف نے اپنے قول «وهي لا هو ولا غيره» سے جواب کی طرف اشارہ کیا، یعنی اللہ تعالیٰ کی صفات عین ذات اور غیر ذات نہیں ہیں، لہٰذا غیر اللہ کا قدیم ہونا اور قدما کا تکثر لازم نہیں آئے گا۔

تشریح

وهي لا هو ولا غيره: - اس عبارت سے معتزلہ کے اعتراض کے جواب کی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔

جواب سے پہلے یہ ذہن نشین کر لینا چاہیے کہ یہاں پر غیریت کا معنیٰ دو مفہوم میں مغائرت نہیں ہے بلکہ جوازِ انفکاک ہے، یعنی ایک شئ کا دوسری شئ سے انفکاک ممکن ہو، البتہ عینیت کا معنیٰ اتحاد مفہوم ہی ہے۔

اب معتزلہ کا اشاعرہ پر تعدد قدما کا اعتراض یا غیر اللہ کے قدیم ہونے اور تعدد وجبا کا اعتراض اس لیے وارد نہیں ہوگا کہ اشاعرہ کا موقف یہ ہے کہ صفاتِ باری تعالیٰ عین ذات بھی نہیں ہیں اور غیر ذات بھی نہیں ہیں۔ عین ذات اس لیے نہیں ہیں کہ دونوں کا مفہوم ایک نہیں ہے اور غیر ذات اس لیے نہیں ہیں کہ کسی بھی صفت کا انفکاک ذات باری تعالیٰ سے ممکن نہیں ہے اسی طرح بعض صفت کا بھی بعض صفت سے انفکاک ممکن نہیں ہے تو جب صفات کا انفکاک ذاتِ تعالیٰ سے ممکن نہیں ہے تو صفات ذات باری کا غیر نہیں ہوئیں۔ اور جب غیر نہیں ہیں تو غیر اللہ کا قدیم ہونا لازم نہیں آیا اور بعض صفت کا بھی بعض صفت سے انفکاک ممکن نہیں ہے تو صفات میں بھی بعض کا بعض سے متغائر ہونا لازم نہیں آئے گا، تو ان میں تعدد بھی لازم نہیں آئے گا، اس لیے کہ تعدد تغائر کی فرع ہے اور جب اصل ہی کا وجود نہیں ہے تو فرع کا وجود کیسے ہوگا، لہٰذا اب تعددِ قدما اور تعددِ وجبا بھی لازم نہیں آیا۔

اب رہ گیا یہ سوال کہ شارح نے یہ کہا کہ مصنف نے اپنے قول «وهي لا هو ولا غيره» سے جواب کی طرف اشارہ کیا ہے، یہ نہیں کہا کہ اس عبارت سے جواب دیا ہے۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ «وهي لا هو ولا غيره» سے مصنف کا مقصود اصلی اعتراض کا جواب دینا نہیں ہے، بلکہ صفات باری تعالیٰ کے حکم کو بیان کرنا ہے، لیکن اسلوبِ بیان سے ضمناً اعتراض کا جواب بھی ہو رہا ہے، اس لیے شارح نے یہ کہہ دیا کہ اس عبارت سے مصنف نے جواب کی طرف اشارہ کیا ہے۔

اب یہ سمجھنا باقی رہ گیا کہ یہ عبارت «وهي لا هو ولا غيره» کلی طور پر مستقلا اعتراض کا جواب کیوں نہیں ہے، اس کی

وجہ یہ ہے کہ معترض نے اپنے اعتراض میں تین باتیں کہی ہیں، غیر اللہ کے قدیم ہونے کا لزوم، تعددِ قدما کا لزوم، تعدد وجبا کا لزوم، لہٰذا جواب کی تمامیت کا دارومدار اولاً اس پر ہے کہ صفات واجب تعالیٰ کی ذات واجب تعالیٰ سے غیریت کی نفی کی جائے تاکہ غیر اللہ کے قدیم ہونے کا اعتراض نہ وارد ہو اور ثانیاً یہ کہ بعض صفات کی بعض صفات سے بھی مغائرت کی نفی کی جائے تاکہ تعددِ قدما اور تعددِ وجبا کا اعتراض بھی ختم ہو جائے، لیکن مصنف نے عبارت میں پہلے جز کو تو بیان کیا کہ صفات غیر ذات نہیں ہیں، لیکن دوسرے جز (بین الصفات عدم مغایرۃ) کو چھوڑ دیا ہے، جب کہ اس جز ثانی کے ذکر کی بھی ضرورت تھی، لیکن بجائے اس کے ذکر کرنے کے مصنف نے صفات باری تعالیٰ کی ذات باری تعالیٰ سے عینیت کی نفی کر دی جب کہ اسے ذکر کرنے کی کوئی ضرورت نہیں تھی، اس لیے کہ عینیت کی نفی سے معتزلہ پر وارد ہونے والے اعتراضات کا اندفاع ہوگا۔ اشاعرہ پر وارد ہونے والے اعتراض کے اندفاع میں اس کا کوئی بھی دخل نہیں ہے۔ اس لیے کہا جا رہا ہے کہ مصنف کا مقصد اس عبارت سے جواب دینا نہیں ہے، بلکہ صفات کا حکم بیان کرنا ہے، کیوں کہ بیانِ حکم میں جیسے «و لا غیرہ» کا دخل ہے یوں ہی «لا ہو» کا بھی دخل ہے۔

☆☆☆☆☆

✻ والنصارى وإن لم يصرحوا بالقدماء المتغايرة لكن لزمهم ذلك، لأنهم أثبتوا الأقانيم الثلاثة هي الوجود والعلم والحياة، وسموها الأب والابن وروح القدس، وزعموا أن أقنوم العلم قد انتقل إلى بدن عيسى عليه السلام فجوزوا الانفكاك والانتقال، فكانت ذوات متغايرة.

ترجمہ:- اور نصاریٰ نے اگرچہ قدمائے متغایرہ کی تصریح نہیں کی ہے، لیکن تصریح ان کو لازم ہے، اس لیے کہ یہ لوگ اقانیمِ ثلاثہ کو ثابت کرتے ہیں جو وجود، علم اور حیات ہیں اور ان کا نام بالترتیب اب، ابن اور روح القدس رکھتے ہیں اور یہ گمان کرتے ہیں کہ اقنوم علم حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے بدن کی طرف منتقل ہو گیا ہے، تو انھوں نے اقنوم علم کے انفکاک اور انتقال کو جائز قرار دے دیا تو اقانیم ذوات متغایرہ ہو گئے۔

تشریح

والنصاریٰ وإن لم یصرحوا:- اس عبارت سے اشاعرہ پر وارد ہونے والے سوال مقدر کا جواب دیا گیا ہے۔

سوال یہ ہے کہ جب اشاعرہ نے صفاتِ باری تعالیٰ کی ذاتِ باری تعالیٰ سے غیریت کی نفی کرتے ہوئے یہ کہا کہ غیر اللہ کا قدیم ہونا لازم نہیں آئے گا تو گویا کہ انھوں نے یہ کہا کہ صفات باری تعالیٰ جو قدیم ہیں، وہ ذات باری تعالیٰ کی مغائر نہیں ہیں، تو قدمائے متغایرہ یا قدمائے متغائرہ کا تعدد لازم نہیں آیا۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ عند الاشاعرہ قدمائے متغایرہ یا قدمائے متغائرہ کے تعدد کا قول کفر ہے مطلق قدما کے تعدد کا قول کفر نہیں ہے لہٰذا ہم کہتے ہیں کہ اگر یہی بات ہے تو آپ نصاریٰ کی تکفیر کیوں کرتے ہیں نصاریٰ بھی تو قدمائے ثلاثہ وجود، علم اور حیات کے تغایر کی تصریح نہیں کرتے ہیں، لیکن آپ ان کی تکفیر کرتے ہیں معلوم ہوا کہ تعددِ قدما مطلق کفر ہے، خواہ وہ متغایر ہوں یا نہ ہوں۔

جواب سے پہلے مسیحیت اور اس کے متعدد متحارب فرقوں کے عقائد کے بارے میں آپ کی توجہ مبذول کرانا ضروری معلوم ہو رہا ہے۔

اس بات پر تو تقریباً سبھی عیسائی فرقے متفق الرائے ہیں کہ اللہ تعالیٰ بحیثیت جوہر ہونے کے واحد ہے اور بحیثیت

اقانیم تین ہے، وجود، علم، حیات۔ ان تینوں کو اقانیم کہتے ہیں۔ عیسائی، وجود کو باپ، علم کو بیٹا اور حیات کو روح القدس سے تعبیر کرتے ہیں، اب ان میں اس بابت اختلاف ہے کہ ان تین اقانیم کا تعلق جوہر سے کیا ہے؟

ایک فرقہ کا مذہب یہ ہے کہ یہ تین اقانیم اور جوہر قدیم ہیں اور الگ الگ ہیں اور ان میں سے ہر ایک خدا ہے۔ اقنومِ ثانی (علم) حضرت مسیح کے جسم سے متحد ہو گیا، جیسے شراب اور پانی آپس میں ملنے کے بعد ایک جان ہو جاتے ہیں، اور مسیح بھی ازلی قدیم ہے اور مریم نے ازلی قدیم کو جنا ہے۔

شارح نے اپنے قول «زعموا أن أقنوم العلم قد انتقل إلى بدن عيسى عليه السلام» سے اسی عقیدے کی صراحت کی ہے۔

دوسرا فرقہ کہتا ہے کہ بیٹا (مسیح) کی دو حیثیت ہے۔ ایک لاہوتی اور ایک ناسوتی۔ اس حیثیت سے کہ وہ خدا کا بیٹا ہے، وہ خدائے کامل ہے اور اس حیثیت سے کہ اس کا ظہور اس جسدِ عنصری میں ہوا، انسانِ کامل ہے۔ اس لیے بیک وقت یہ قدیم بھی ہے، حادث بھی ہے، قدیم اور حادث کا یہ اتحاد نہ قدیم کی قدامت کو متاثر کرتا ہے اور نہ حادث کے حدوث کو۔

تیسرے گروہ کا یہ عقیدہ ہے کہ اقنوم پانی، گوشت اور خون میں بدل گیا ہے اور خدا مسیح کی شکل میں رونما ہوا۔ بعض کہتے ہیں کہ جوہر قدیم اور جوہر حادث کے مجموعہ کا نام مسیح ہے اور وہی خدا ہے۔ یہ لوگ کہتے ہیں کہ اگرچہ خدا انسان نہ بن سکا، لیکن انسان خدا بن گیا، جیسے کہ آگ کوئلہ نہیں بن سکتی، کوئلہ تو آگ بن جاتا ہے۔

اتنی تفصیل کے بعد اب آپ جواب سمجھیے۔ فرماتے ہیں کہ مطلقاً تعددِ قدما یا تکثر قدما کا قول کفر نہیں ہے، بلکہ قدمائے متغایرہ کے تعدد اور تکثر کا قول کفر ہے اور نصاریٰ نے اگرچہ اس کی تصریح نہیں کی ہے، لیکن ان کے قول سے قدما میں تغایر اور تکثر لازم آتا ہے، اس لیے کہ نصاریٰ نے اولاً اقانیم ثلاثہ وجود، علم، حیات کو ثابت کیا ہے، پھر بالترتیب ان کی تعبیر یہ لوگ اب، ابن اور روح القدس سے کرتے ہیں اور پھر یہ لوگ گمان کرتے ہیں کہ اقنومِ علم اپنی اصل سے نکل کر حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے بدن کی طرف منتقل ہو گیا اور اس سے مل گیا ہے، جیسا کہ ابھی ہم نے تفصیل بیان کی ہے۔ اس تقدیر پر اقنوم علم کا انفکاک پالیا گیا، لہٰذا لازم آیا کہ اقانیم ذوات متغایرہ ہو جائیں۔

خلاصۂ جواب یہ ہے کہ تکثر اور تعدد کا دار و مدار انفکاک پر ہے اور نصاریٰ اقانیم کے انفکاک کے قائل ہیں، لہٰذا نصاریٰ پر قدمائے متغایرہ کا تعدد اور تکثر لازم آئے گا اور اشاعرہ صفات باری تعالیٰ کا ذات باری تعالیٰ سے اور بعض صفات کا بعض صفات سے انفکاک نہیں مانتے ہیں، اس لیے ان پر قدمائے متغایرہ کا تعدد اور تکثر لازم نہیں آئے گا تو تکفیر کے نصاریٰ مستحق ہوں گے نہ کہ اشاعرہ۔

☆☆☆☆☆

*** ولقائل أن يمنع توقف التعدد والتكثر على التغاير، بمعنى جواز الانفكاك للقطع بأن مراتب الأعداد من الواحد والاثنين والثلثة إلى غير ذلك متعددة متكثرة مع أن البعض جزء من البعض، والجزء لا يغاير الكل. وأيضاً لا يتصور نزاع من أهل السنة في كثرة الصفات وتعددها متغايرة كانت أو غير متغايرة، فالأولى أن يقال: المستحيل تعدد ذوات قديمة لا ذات وصفات، وأن لا يجترأ على القول بكون الصفات واجبة الوجود لذاتها، بل يقال: هي واجبة لا**

لغيرها بل لما ليس عينها ولا غيرها، أعني ذات الله تعالى وتقدس، ويكون هذا مراد من قال: واجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته يعني أنها واجبة لذات الواجب تعالى وتقدس.

ترجمہ: - قائل کو یہ حق ہے کہ وہ تعدد اور تکثر کا توقف تغایر بمعنیٰ جواز انفکاک پر تسلیم نہ کرے، اس کے یقینی ہونے کی وجہ سے کہ مراتب اعداد ایک، دو، تین اور اس کے علاوہ متعدد اور متکثر ہیں۔ باوجود اس کہ کہ بعض بعض کا جز ہیں اور جز کل کے مغایر نہیں ہوتا ہے۔ نیز اہلِ سنت سے صفات کی کثرت اور تعدد میں نزاع کا تصور نہیں کیا جاسکتا۔ صفات متغایرہ ہوں یا نہ ہوں تو زیادہ بہتر یہ ہے کہ بطور جواب کے یہ کہا جائے کہ محال ذواتِ قدیمہ کا تعدد ہے نہ کہ ذات اور صفات کا تعدد اور یہ کہنے کی جرأت نہ کی جائے کہ صفات واجب الوجود لذاتہ ہیں، بلکہ یہ کہا جائے کہ صفات واجب ہیں کسی غیر کے لیے نہیں بلکہ اس ذات کے لیے واجب ہیں جس کی صفات نہ تو عین ہیں نہ کہ غیر یعنی ذات تعالیٰ اور تقدس، یہی مراد ہے اس کی جس نے کہا ہے کہ واجب الوجود لذاتہٖ وہ اللہ تعالیٰ اور اس کی صفات ہیں، یعنی صفات ذاتِ واجب تعالیٰ اور تقدس کے لیے واجب ہیں۔

تشریح

ولقائل ان یمنع: - اس عبارت سے معتزلہ کے اعتراض کا جو جواب دیا گیا ہے، اس کی تضعیف کی گئی ہے۔

شارح نے اپنے جواب کی بنیاد تغایر بمعنیٰ جوازِ انفکاک پر رکھی ہے، یعنی اگر دو شئ میں انفکاک ہے تو تغایر ہے اور اگر نہیں ہے تو تغایر نہیں ہے۔ صفات کا ذاتِ واجب تعالیٰ سے اور بعض کا بعض سے انفکاک نہیں ہے۔ لہٰذا ان میں تغایر نہیں ہے اور جب تغایر نہیں ہے تو تعدد نہیں ہے۔

اس جواب پر اعتراض یہ ہے کہ ہم تعدد اور تکثر کا توقف تغایر بمعنیٰ جوازِ انفکاک پر تسلیم نہیں کرتے، یعنی ہم یہ تسلیم نہیں کریں گے کہ تکثر بغیر انفکاک کے نہیں پایا جائے گا، کیوں کہ ہم دیکھتے ہیں کہ تعدد اور تکثر بغیر انفکاک کے بھی متحقق ہیں، مثلاً اعداد کے مراتب میں تعدد اور تکثر موجود ہے، جیسے کہ، اثنین اور ثلث وغیرہ ہیں لیکن کسی کا بھی کسی سے انفکاک ممکن نہیں ہے، اس لیے کہ اگر ثلث سے اثنین کا انفکاک ہو جائے تو پھر ثلث، ثلث رہ ہی نہیں جائے گا، کیوں کہ جز کے انعدام سے کل منعدم ہو جاتا ہے۔ معلوم ہوا کہ تعدد اور تکثر تغایر بمعنیٰ جوازِ انفکاک پر موقوف نہیں ہیں، لہٰذا یہ ایک کمزور جواب ہے۔

واضح ہو کہ واحد کے عدد ہونے یا نہ ہونے میں اختلافات ہیں۔ بعض محققین نے کہا ہے کہ یہ لفظی نزاع ہے، اگر عدد کی تفسیر اس کم سے کی جائے جو وحدات سے مرکب ہو تو واحد پر عدد صادق نہیں ہوگا۔ اور اگر یہ تفسیر کی جائے کہ جو گنتی میں آئے تو اس پر عدد صادق ہوگا۔

وأیضًا لا یتصور نزاع: -اس عبارت سے بھی جواب کی تضعیف کی گئی ہے، یعنی مذکورہ تاویل کے ذریعہ صفات باری تعالیٰ میں تعدد اور تکثر کو نہ تسلیم کرنا اہلِ سنت کے موقف سے انحراف کرنا ہے، کیوں کہ اہلِ سنت کے مابین تعدد اور تکثرِ صفات میں نزاع ہی نہیں ہے، بلکہ وہ اس کے معترف ہیں کہ صفات میں تکثر ہے، صفات کی تعداد میں اہلِ سنت کا اختلاف کہ وہ سات ہیں یا آٹھ ہیں یا اس سے بھی زیادہ ہیں، یہ اسی کو ظاہر کرتا ہے کہ صفات میں تعدد اور تکثر ہے، خواہ صفات متغایر ہوں یا متغایر نہ ہوں، یعنی ان میں انفکاک ہو یا نہ ہو، لہٰذا تعدد اور تکثر کو جوازِ انفکاک پر موقوف کرنا قطعی درست نہیں ہے۔

فالأولیٰ أن یقال: -اس عبارت سے شارح فرماتے ہیں کہ زیادہ بہتر یہ ہے کہ صفات میں تعدد اور تکثر کو تسلیم کر لیا

جائے، انکار نہ کیا جائے، یعنی معتزلہ کے اعتراض کا جواب تعددِ صفات کے انکار سے نہ دیا جائے جیسا کہ انکار سے جواب دیا گیا ہے، بلکہ یہ کہا جائے کہ ٹھیک ہے، صفات میں تعدد اور تکثر ہے لیکن صفات قدیمہ کا تعدد اور تکثر محال نہیں ہے، بلکہ ذوات قدیمہ کا تعدد و تکثر محال ہے۔

وأن لا یجتر أعلی القول:- اس عبارت سے شارح فرماتے ہیں کہ معتزلہ نے اشاعرہ کے صفات باری تعالیٰ کے واجب لذاتہ ماننے پر اعتراض کرتے ہوئے جو یہ کہا ہے کہ اس موقف پر واجب لذاتہ میں تعدد لازم آتا ہے اس کا بھی جواب یہ کہہ کر نہ دیا جائے کہ صفات واجب لذاتہ ہیں اور صفاتِ واجبہ کا تعدد محال نہیں ہے بلکہ ذات واجب میں تعدد محال ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ اس طرح جواب نہ دیا جائے بلکہ اس کی جرأت بھی نہ کی جائے، کیوں کہ ادلۂ توحید کے ذریعہ تعدد وجبا کے قول کے بطلان کے باوجود تعدد واجب لذاتہ کو تسلیم کرنا اور کہنا یہ بہت ہی بڑی جرأت کی بات ہے، لہٰذا یہ کہنے کی جسارت ہرگز نہ کی جائے بلکہ اس کے بجائے یہ کہا جائے کہ صفات واجب ہیں لیکن کسی غیر کے لیے نہیں بلکہ اس ذات کے لیے واجب ہیں جس ذات کی صفات نہ تو عین ہیں نہ غیر، یعنی صفات واجب ضرور ہیں، لیکن ذات باری تعالیٰ کے لیے واجب ہیں، غیر واجب تعالیٰ کے لیے واجب نہیں ہیں۔

ویکون هذا مراد من قال:- شارح فرماتے ہیں کہ وجوبِ صفات کا جو معنیٰ ہم بتا رہے ہیں یہی معنیٰ و مفہوم اس قائل کے قول کا بھی ہے، جس نے یہ کہا ہے کہ واجب الوجود لذاتہ وہ اللہ تعالیٰ اور اس کی صفات ہیں، یعنی یہ کہ صفات ذات باری تعالیٰ کے لیے واجب ہیں کسی اور کے لیے نہیں۔

«من قال» سے شارح نے امام حمید الدین ضریری کی طرف اشارہ کیا ہے، جو اس کے قائل ہیں کہ واجب لذاتہ اللہ تعالیٰ اور اس کی صفات ہیں شارح نے بہت اچھے انداز میں امام ضریری کے بھی قول کی توجیہ کردی ہے۔

☆☆☆☆☆

❊ وأما فی نفسها فهی ممکنة، ولا استحالة فی قدم الممکن إذا کان قائماً بذات القدیم واجباً به غیر منفصل عنه، فلیس کل قدیم إلهاً حتی یلزم من وجود القدماء وجود الآلهة، لکن ینبغی أن یقال: إن الله تعالی قدیم بذاته موصوف بصفاته ولا یطلق القول بالقدماء لئلا یذهب الوهم إلی أن کلاً منها قائم بذاته موصوف بصفات الألوهیة. ولصعوبة هذا المقام ذهبت المعتزلة والفلاسفة إلی نفی الصفات، والکرامیة إلی نفی قدمها، والأشاعرة إلی نفی غیریتها وعینیتها.

ترجمہ:- اور لیکن فی نفسہٖ تو یہ ممکن ہیں اور ممکن کے قدیم ہونے میں کوئی استحالہ نہیں ہے، جب کہ وہ ذات قدیم کے ساتھ قائم ہو، اس کے لیے واجب ہو، اس سے منفصل نہ ہو، لہٰذا ہر قدیم اللہ نہیں ہوگا کہ قدما کے وجود سے چند معبود کا وجود لازم آئے لیکن یہ کہنا زیادہ مناسب ہے کہ اللہ تعالیٰ قدیم بذاتہٖ ہے، اپنی صفات سے موصوف ہے اور قدما کے قول کا اطلاق نہ کیا جائے تاکہ وہم اس کی طرف نہ جائے کہ ان میں سے ہر ایک قائم بذاتہٖ ہے، الوہیت کی صفات سے موصوف ہے اور اس مقام کی صعوبت کی وجہ سے معتزلہ اور فلاسفہ نفئ صفات کی طرف گئے ہیں اور کرامیہ قدم صفات کی نفی کی طرف گئے ہیں اور اشاعرہ صفات کی ذات واجب تعالیٰ سے غیریت اور عینیت کی نفی کی طرف گئے ہیں۔

تشریح

وأما في نفسها: -اس عبارت سے شارح فرماتے ہیں کہ صفات واجب تعالیٰ فی نفسہ ممکن ہیں، لیکن امکان صفات کے قول پر اعتراض یہ وارد ہو گا کہ عند الاشاعرہ ہر ممکن حادث ہے یعنی مسبوق بالعدم ہے تو امکانِ صفات کی تقدیر پر لازم آئے گا کہ واجب تعالیٰ کی صفات حادث ہو جائیں، حالاں کہ صفاتِ باری تعالیٰ قدیم ہیں تو شارح نے اپنے قول «و لا استحالة فی قدم الممکن» سے اس اعتراض کا جواب دیا ہے۔ فرماتے ہیں کہ وہ ممکن جو ذات قدیم کے ساتھ قائم ہو اس کے لیے واجب ہو اور اس سے منفصل نہ ہو، اس کے قدیم ہونے میں کوئی استحالہ نہیں ہے۔ استحالہ اس ممکن کے قدم میں ہے جو ذاتِ حادث کے ساتھ قائم ہو اور اس سے منفک بھی ہوتا ہو۔

خلاصۂ جواب یہ ہے کہ ممکن کا قدم اس وقت محال ہوتا ہے جب وہ ذاتِ واجب سے بالاختیار صادر ہو اور صفات میں ایسا نہیں ہے، بلکہ صفات کا صدور ذات واجب تعالیٰ سے بالایجاب ہے، یعنی صفات کا ذات تعالیٰ کی طرف استناد ایسے ہے جیسے لازم کا ملزوم کی طرف استناد بالایجاب ہے اور ہر وہ جو واجب تعالیٰ سے بالایجاب صادر ہو وہ قدیم ہے، اس تقدیر پر ہر قدیم معبود نہیں ہو گا، لہٰذا اب تعددِ قدما سے تعددِ الٰہ یعنی تعددِ وجبا لازم نہیں آئے گا، لہٰذا یہ ثابت ہو گیا کہ تعددِ قدما کا قول توحید کے منافی نہیں ہے، تعددِ قدما کا قول توحید کے منافی اس وقت ہو گا جب کہ قدما واجبات غیر ممکنہ ہوں۔

لكن ينبغي أن يقال: -اس عبارت سے شارح فرماتے ہیں کہ منفرداً صفات باری تعالیٰ پر قدما کا اطلاق نہ کیا جائے یعنی یہ نہ کہا جائے کہ اللہ تعالیٰ کی صفات قدیم ہیں، بلکہ اس طرح کہنا زیادہ مناسب ہے کہ اللہ تعالیٰ مع اپنی صفات کے قدیم ہے تاکہ اس کی طرف سرے سے وہم ہی نہ جائے کہ صفات میں سے ہر صفت بذاتہٖ قائم ہے اور الوہیت کی صفات سے موصوف ہے۔

ولصعوبة هذا المقام: -اس عبارت سے شارح فرماتے ہیں کہ صفات باری تعالیٰ کے بارے میں اس طرح کی بحث کرنا ایک جوکھم بھرا کام ہے کہ صفات عین ذات ہیں یا زائد علی الذات ہیں اور زیادتی کی تقدیر پر کیا یہ ممکن ہیں یا واجب ہیں کیوں کہ ہر تقدیر پر خطرات لاحق ہیں، جوکھم سے بچنے کے لیے ہی فلاسفہ اور معتزلہ نے ذات باری تعالیٰ سے صفات کی نفی کر دی ہے۔ فلاسفہ کہتے ہیں کہ ثبوتِ صفات کی تقدیر پر اگر صفات زائد علی الذات ہوں تو اگر صفات کا ثبوت ذاتِ واجب سے ہو گا تو لازم آئے گا کہ واحد حقیقی ایک شئ کا فاعل بھی ہو اور اسی کے ساتھ اس کا منفعل بھی ہو اور یہ محال ہے اور اگر صفات کا صدور ذات واجب کے غیر سے ہو تو یہ استکمالِ واجب بالغیر ہے اور یہ بھی محال ہے۔ معتزلہ کہتے ہیں کہ صفات اگر زائد علی الذات ہوں تو اگر وہ قدیم ہوں تو تعددِ قدما لازم آئے گا، اور اگر حادث ہوں تو حوادث کا ذاتِ واجب تعالیٰ کے ساتھ قیام لازم آئے گا اور یہ محال ہے۔ کرامیہ نے صفات کے قدم کی نفی کر دی ہے، کیوں کہ قدیم ہونے کی صورت میں تعددِ قدما لازم آئے گا اور متقدمین اشاعرہ نے عینیت اور غیریت دونوں کی نفی کر دی ہے، متاخرین اشاعرہ نے یہ موقف اپنایا کہ صفات غیرِ ذات ہیں اور ممکن ہیں لیکن واجب تعالیٰ سے بالایجاب صادر ہیں، متاخرین وہ قدمائے متغایرہ جو ذات باری کے ساتھ قائم ہوں، ان کے تعدد کے بطلان کو تسلیم نہیں کرتے ہیں اور متاخرین میں سے بعض لوگ عینیت کی طرف مائل ہوئے ہیں، جب کہ بعض لوگ اس سلسلے میں سکوت کو ہی گوشۂ عافیت قرار دیتے ہیں۔

☆☆☆☆☆

✻ **فإن قيل: هذا في الظاهر رفع للنقيضين، وفي الحقيقة جمع بينهما، لأن المفهوم من الشيء إن لم يكن هو**

المفهوم من الآخر فهو غيره، وإلا فهو عينه، ولا يتصور بينهما واسطة. قلنا: قد فسروا الغيرية بكون الموجودين بحيث يقدّر ويتصور وجود أحدهما مع عدم الآخر، أي يمكن الانفكاك بينهما، والعينية باتحاد المفهوم بلا تفاوت أصلاً، فلا يكونان نقيضين، بل يتصور بينهما واسطة بأن يكون الشيء بحيث لا يكون مفهومه مفهوم الآخر، ولا يوجد بدونه كالجزء مع الكل والصفة مع الذات وبعض الصفات مع البعض، فإن ذات الله تعالى وصفاته أزلية، والعدم على الأزلي محال، والواحد من العشرة يستحيل بقاؤه بدونها وبقائها بدونه إذ هو منها، فعدمها عدمه ووجودها وجوده، بخلاف الصفات المحدثة، فإن قيام الذات بدون تلك الصفات المعينة متصور، فتكون غير الذات. كذا ذكره المشايخ.

ترجمہ:- تو اگر کہا جائے کہ یہ (نفی عینیت وغیریت) بظاہر ارتفاعِ نقیضین ہے، اور درحقیقت اجتماعِ نقیضین ہے اس لیے کہ دو شئ میں سے ایک کا مفہوم اگر دوسری شئ کا مفہوم نہ ہو تو وہ شئ دوسری شئ کا غیر ہے، ورنہ عین ہے اور ان دونوں کے مابین واسطہ متصور نہیں ہے، ہم کہیں گے کہ مشائخ نے غیریت کی تفسیر دو ایسے موجود سے کی ہے کہ ان میں ایک کا وجود دوسرے کے عدم کے ساتھ متصور ہو، یعنی دونوں کے درمیان انفکاک ممکن ہو اور عینیت بغیر کسی تفاوت کے اتحادِ مفہوم کا نام ہے، لہٰذا دونوں نقیض نہیں ہوں گی، بلکہ ان دونوں کے درمیان واسطہ متصور ہے، بایں طور کہ کوئی شئ اس حیثیت سے ہو کہ اس کا مفہوم دوسری شئ کا مفہوم نہ ہو اور وہ دوسری شئ کے بغیر نہ پائی جاتی ہو، جیسے کہ جزء ہے، کُل کے ساتھ اور صفات ذات کے ساتھ اور بعض صفات ہیں بعض صفات کے ساتھ اس لیے کہ ذات باری تعالیٰ اور اس کی صفات ازلی ہیں اور ازلی پر عدم محال ہے اور واحد من العشرۃ ہے، واحد کی بقا عشرہ کے بغیر اور عشرہ کی بقا واحد کے بغیر محال ہے، اس لیے کہ واحد عشرہ میں سے ہے تو عشرہ کا عدم واحد کا عدم ہے اور عشرہ کا وجود واحد کا وجود ہے، برخلاف صفات محدثہ کے، کیوں کہ ذات کا قیام صفت معینہ کے بغیر متصور ہے تو صفاتِ محدثہ، غیر ذات ہوں گی، ایسے ہی مشائخ نے ذکر کیا ہے۔

تشریح

فان قیل: هذا في الظاهر:- اس عبارت سے مصنف کے قول «وهي لا هو ولا غيره» پر ایک نقض اور وارد کیا گیا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ عینیت اور غیریت کی نفی بظاہر ارتفاعِ نقیضین ہے اور حقیقت میں اجتماعِ نقیضین ہے، اس لیے کہ عینیت کی نفی اثباتِ غیریت ہے اور غیریت کی نفی اثباتِ عینیت ہے اور مناطقہ کا یہ مشہور کلام ہے کہ ارتفاعِ نقیضین اجتماعِ نقیضین ہے، مثلاً انسان کی نقیض لا انسان ہے اور لا انسان کی نقیض انسان ہے۔ اب اگر کسی شئ سے انسان کی نفی ہوگی تو اس پر لا انسان صادق ہوگا اور جب اس سے لا انسان کی نفی ہوگی تو اس پر انسان صادق ہوگا، تو ایک ہی شئ پر انسان اور لا انسان دونوں کا صدق ہو گیا، یہی اجتماعِ نقیضین ہے، معلوم ہوا کہ ارتفاعِ نقیضین درحقیقت اجتماعِ نقیضین ہے۔

لأن المفهوم من الشيء:- اس عبارت سے یہ ثابت کیا جا رہا ہے کہ عینیت اور غیریت دونوں ایک دوسرے کی نقیض ہیں۔

فرماتے ہیں کہ دو شئ اگر ایسی ہوں کہ ان میں ایک کا مفہوم وہی ہو جو دوسری شئ کا مفہوم ہے تو کہا جائے گا کہ پہلی شئ دوسری شئ کا عین ہے اور اگر دونوں کا مفہوم ایک نہیں ہے تو کہا جائے گا کہ پہلی شئ دوسری شئ کا غیر ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ دو شئ کے مفہوم کے ایک ہونے کا نام عین ہے اور ایک نہ ہونے کا نام غیر ہے۔ معلوم ہوا کہ عینیت

اور غیریت کے درمیان کسی اور شئ کا واسطہ نہیں ہے اور عدم واسطہ بین الشیئین کا نام ہی نقیضین ہے۔

قلنا: قد فسروا الغيرية:- اس عبارت سے شارح نے اس اعتراض کا جواب پیش کیا ہے، جواب سمجھنے سے پہلے آپ یہ ذہن میں رکھ لیں کہ اعتراض کا دارومدار عینیت اور غیریت کے درمیان عدم واسطہ پر ہے، جب کہ جواب کا دارومدار دونوں کے مابین واسطہ پر ہے۔

شارح فرماتے ہیں کہ «وهى لاهو ولا غيره» میں نہ تو ارتفاعِ نقیضین ہے اور نہ اجتماعِ نقیضین ہے، اس لیے کہ عینیت اور غیریت میں سے کوئی بھی ایک دوسرے کی نقیض نہیں ہے۔ وجہ یہ ہے کہ مشائخ نے غیریت کی تعریف اس طرح کی ہے کہ دو موجود اس طرح ہوں کہ ان میں ایک کا وجود دوسرے کے بغیر ممکن ہو تو دونوں ایک دوسرے کے لیے غیر کہلائیں گے، یعنی دو شئ کے درمیان امکانِ انفکاک کا نام غیریت ہے اور عینیت بغیر کسی تفاوت کے دو شئ کے مابین اتحادِ مفہوم کا نام ہے۔ اس تقدیر پر دونوں میں سے کوئی بھی کسی کی نقیض نہیں ہوگا، اس لیے کہ دونوں کے مابین یہاں واسطہ متصور ہے، کیوں کہ ایسا ہو سکتا ہے کہ دو شئ ایسی ہوں کہ ان میں انفکاک ممکن نہ ہو، یعنی ایک شئ کا وجود دوسری شئ کے وجود کے بغیر نہ ہو اور دونوں کے درمیان اتحادِ مفہوم بھی نہ ہو، لہٰذا ایسی دو چیزیں عدم انفکاک کی بنا پر ایک دوسرے کی غیر نہیں ہوں گی اور عدم اتحاد مفہوم کی بنا پر ایک دوسرے کی عین بھی نہیں ہوں گی، لہٰذا عینیت اور غیریت کے مابین ایک ایسا واسطہ پایا گیا جس پر دونوں میں سے کوئی صادق نہیں ہے، معلوم ہوا کہ عینیت اور غیریت ایک دوسرے کی نقیض نہیں ہیں، اس کی کئی مثالیں ہیں۔ مثلاً جزکی نوعیت اس کے کُل کے ساتھ اسی طرح کی ہے، یہی حال ذاتِ باری تعالیٰ اور اس کی صفات کا بھی ہے اور بعض صفاتِ باری تعالیٰ کی بعض صفات کے ساتھ بھی یہی نوعیت ہے، ذات اور صفاتِ واجب تعالیٰ میں عینیت بھی نہیں ہے اور غیریت بھی نہیں ہے۔ عینیت اس لیے نہیں ہے کہ دونوں میں سے ہر ایک کا مفہوم ایک دوسرے سے مختلف ہے اور غیریت اس لیے نہیں ہے کہ ذاتِ واجب تعالیٰ کی صفات ذاتی ہیں اور ازلی ہیں، لہٰذا دونوں میں کسی کا دوسرے سے انفکاک ممکن نہیں ہے، اس لیے کہ انفکاک عدم کو مستلزم ہے اور ازلی پر طریان عدم محال ہے، لہٰذا صفات ذاتِ باری تعالیٰ کی غیر بھی نہیں ہیں، یہی حال بعض صفات کا بعض صفات کے ساتھ ہے، جیسے کہ علم اور قدرت ہیں کہ دونوں میں اتحادِ مفہوم نہیں ہے اور ایک کا تحقق دوسرے کے وجود کے بغیر ممکن نہیں ہے، کیوں کہ ہر ایک کے ازلی ہونے کی وجہ سے ان پر طریان عدم محال ہے، لہٰذا دونوں میں عینیت بھی نہیں ہے اور غیریت بھی نہیں ہے۔

اسی طرح جزاور کُل بھی ہیں، مثلاً «أحد من عشرة» میں احد عشرہ کا ایک جز ہے، اور عشرہ کُل ہے، دونوں کے مفہوم کا ایک نہ ہونا بالکل ظاہر ہے اور دونوں میں سے ایک کا تحقق دوسرے کے بغیر ممکن نہیں ہے، عشرہ واحد کے بغیر اس لیے نہیں پایا جائے گا کہ عشرہ کا جو واحد ہے وہ عشرہ کُل ہے اور عشرہ کا ایک جز ہے اور کُل اپنے جز کے بغیر نہیں پایا جا سکتا ورنہ کُل، کُل ہی نہیں رہ جائے گا۔ ظاہر ہے کہ عشرہ کا جو واحد ہے، اگر عشرہ سے الگ ہو جائے تو پھر عشرہ عشرہ نہ ہو کر تسعہ ہو جائے گا، اسی طرح احد بھی عشرہ کے بغیر نہیں پایا جائے گا، اس لیے کہ «احد من العشرہ» میں احد، عشرہ کا جز ہے اور جز اس حیثیت سے کہ کُل کا جز ہے، کُل کے بغیر نہیں پایا جائے گا، لہٰذا دونوں میں سے کسی کا بھی انفکاک ایک دوسرے سے ممکن نہیں ہے۔ دونوں میں سے ایک کی بقا دوسرے کی بقا ہے اور ایک کا عدم دوسرے کا عدم ہے، تو یہاں پر دونوں میں اتحادِ مفہوم نہ پائے جانے کی بنا پر عینیت بھی نہیں پائی گئی اور عدم انفکاک کی بنا پر غیریت بھی نہیں پائی گئی، لہٰذا جز، کُل کا عین بھی نہیں ہے، اور غیر بھی نہیں ہے۔

واضح ہو کہ مطلق جز کُل کے بغیر پایا جاتا ہے، جیسے کہ ایک روپیہ دس روپے کے بغیر پایا جاتا ہے، لیکن ایک روپیہ جو دس روپے میں داخل ہے اور اس کا جز ہے، وہ دس روپے کے بغیر نہیں پایا جائے گا اور دس روپیہ بھی اس اپنے ایک روپے کے بغیر نہیں پایا جائے گا، لہٰذا دونوں کے مفہوم میں عینیت بھی نہیں ہے اور غیریت بھی نہیں ہے۔

بخلاف الصفات المحدثة:- اوپر جو بتایا گیا کہ صفات ذات کی غیر نہیں ہیں، یہ ذات واجب تعالیٰ اور صفات واجب تعالیٰ میں ہے، لیکن صفات محدثہ جو ذاتِ حادث کے ساتھ قائم ہوتی ہیں، ان کے لیے یہ حکم نہیں ہے، کیوں کہ حوادث میں ذات کا صفات معینہ سے اور صفات معینہ کا ذات سے انفکاک ممکن ہے، مثلاً ذاتِ زید پائی جاتی ہے اور اس کی صفت قیام اس کے ساتھ نہیں پائی جاتی ہے تو یہاں پر موصوف کا صفت سے انفکاک پالیا گیا، لہٰذا صفاتِ محدثہ اپنے موصوف کی غیر ہوں گی۔

صفات کو معینہ کی قید سے اس لیے مقید کیا گیا ہے کہ ذات معین کا مطلق صفت سے خلو محال ہے، کوئی نہ کوئی صفت اس میں ضرور پائی جائے گی، لیکن مخصوص اور معین صفت کے بغیر ذات نہیں پائی جائے گی۔ ایسا نہیں ہے جیسے کہ معلول مطلق علت معینہ کے بغیر پایا جاتا ہے، لیکن علت مطلقہ کے بغیر نہیں پایا جاتا ہے، جیسے کہ معین چھت معین ستون کے بغیر پائی جا سکتی ہے، لیکن مطلق ستون کے بغیر نہیں پائی جاتی ہے۔ مشائخ نے عینیت اور غیریت میں اسی طریقے سے واسطہ ثابت کیا ہے۔

☆☆☆☆☆

*** وفيه نظر، لأنهم إن أرادوا به صحة الانفكاك من الجانبين انتقض بالعالم مع الصانع والعرض مع المحل، إذ لا يتصور وجود العالم مع عدم الصانع لاستحالة عدمه، ولا وجود العرض كالسواد مثلاً بدون المحل، وهو ظاهر مع القطع بالمغايرة اتفاقاً، وإن اكتفوا بجانب واحد لزمت المغايرة بين الجزء والكل، وكذا بين الذات والصفة، للقطع بجواز وجود الجزء بدون الكل والذات بدون الصفة. وما ذكر من استحالة بقاء الواحد بدون العشرة ظاهر الفساد.**

ترجمہ:- اور غیریت کی اس تعریف میں نظر ہے، کیوں کہ اگر اشاعرہ انفکاک سے جانبین سے انفکاک کا صحیح ہونا مراد لیں، تو تعریف عالم مع الصانع اور عرض مع المحل سے ٹوٹ جائے گی، اس لیے کہ صانع کے بغیر وجودِ عالم کا تصور نہیں ہو سکتا صانع کے عدم کے محال ہونے کی وجہ سے اور عرض کا وجود جیسے سواد ہے، بغیر محل کے نہیں ہے اور یہ ظاہر ہے بالاتفاق ان میں مغایرت قطعی ہونے کے ساتھ، اور اگر ایک جانب سے انفکاک پر وہ اکتفا کریں تو مغائرت جز اور کُل کے درمیان یوں ہی ذات اور صفات کے درمیان لازم آئے گی، جز کے کُل کے بغیر اور ذات کے صفت کے بغیر پائے جانے کے امکان کے قطعی ہونے کی وجہ سے اور جو واحد کی بقا کا استحالہ بغیر عشرہ کے ذکر کیا گیا ہے، وہ ظاہر الفساد ہے۔

تشریح

وفیہ نظر:- غیریت کی امکانِ انفکاک سے جو تعریف کی گئی ہے اس پر معتزلہ کی جانب سے ایک اعتراض وارد کیا جا رہا ہے۔

اعتراض یہ ہے کہ انفکاک سے کیا مراد ہے، آیا دونوں جانب سے انفکاک مراد ہے یا صرف ایک جانب سے، اگر دونوں جانب سے انفکاک مراد ہے تو غیریت کی یہ تعریف صانع اور عالم اسی طرح عرض اور محل پر صادق نہیں آئے گی، اس لیے کہ ان میں دونوں جانب سے انفکاک ممکن نہیں ہے، کیوں کہ عالم کے حدوث کی وجہ سے صانع تو اس سے منفک ہو سکتا ہے، لیکن عالم

صانع سے منفک نہیں ہو سکتا، کیوں کہ صانع کے وجوب کی وجہ سے اس پر طریان عدم محال ہے، لہٰذا عالم کا انفکاک صانع سے ممکن نہیں ہے، لہٰذا اس میں صرف جانبِ صانع سے انفکاک ہے، اسی طرح عرض اور محل میں صرف جانب محل سے انفکاک ہے، جانبِ عرض سے انفکاک نہیں ہے، کیوں کہ عرض کا وجود جیسے سواد ہے، وہ بغیر محل کے نہیں ہو سکتا ہے، لہٰذا مذکورہ بالا مثالوں میں صرف ایک جانب سے انفکاک ہے، جب کہ غیریت سے دونوں جانب سے انفکاک مراد لیا گیا ہے، تو غیریت کی یہ تعریف عالم مع الصانع اور عرض مع المحل پر صادق نہیں آئے گی، جب کہ اس میں مغایرت یقینی ہے۔

اور صرف ایک جانب سے انفکاک مراد ہو تو اس تقدیر پر یہ لازم آئے گا کہ جز اور کُل، اسی طرح ذات اور صفات آپس میں مغایر ہو جائیں، کیوں کہ جز بغیر کُل کے اور ذات بغیر صفت کے پائی جاتی ہے، لہٰذا آپ کا یہ قول غلط ثابت ہو گا کہ جز کُل کا غیر نہیں ہے اور صفات ذات کی غیر نہیں ہیں۔

خلاصۂ اعتراض یہ کہ اگر دونوں جانب سے انفکاک مراد ہے تو نفس الامر میں جو مغایر ہیں ان کا مغایر نہ ہونا لازم آئے گا۔ جیسے صانع اور عالم، عرض اور محل۔ اور اگر صرف ایک جانب سے انفکاک مراد ہے تو عند الاشاعرہ جو مغایر نہیں ہیں، ان کا مغایر ہونا لازم آئے گا، جیسے جز اور کُل، ذات اور صفات۔

وما ذكر من استحالة بقاء الواحد:- اس عبارت سے معتزلہ کہتے ہیں کہ جز کا وجود بغیر کُل کے پایا جاتا ہے، اور مستدل نے اپنے استدلال میں جو یہ کہا ہے کہ «واحد من العشرہ» میں واحد کی بقا عشرہ کے بغیر محال ہے، یہ ظاہر الفساد ہے، جیسا کہ ہم آگے چل کر اس کے فساد کی وجہ بیان کریں گے۔

☆☆☆☆☆

✻ ولا يقال: المراد إمكان تصور وجود كل منهما مع عدم الآخر ولو بالفرض وإن كان محالاً، والعالم قد يتصور موجوداً ثم يطلب بالبرهان ثبوت الصانع بخلاف الجزء مع الكل، فإنه كما يمتنع وجود العشرة بدون الواحد يمتنع وجود الواحد من العشرة بدون العشرة، إذ لو وجد لما كان واحداً من العشرة. والحاصل أن وصف الإضافة معتبر وامتناع الانفكاك حينئذ ظاهر.

ترجمہ:- اور نہ کہا جائے کہ مراد دونوں میں ہر ایک کے وجود کے تصور کا امکان ہے، دوسرے کے عدم کے ساتھ اور اگرچہ بالفرض ہو، گو کہ یہ فرض محال ہو اور عالم موجود ہو کر متصور ہوتا ہے، پھر بُرہان سے صانع کا وجود طلب کیا جاتا ہے، بر خلاف جز مع الکل کے کیوں کہ عشرہ کا وجود بغیر واحد کے محال ہے، اور عشرہ کے واحد کا وجود بغیر عشرہ کے محال ہے، اس لیے کہ اگر واحد پایا جائے گا تو وہ عشرہ کا واحد نہیں ہو گا، حاصل یہ ہے کہ اضافت کا وصف معتبر ہے اور انفکاک کا محال ہونا اس صورت میں ظاہر ہے۔

تشریح

ولا یقال: المراد:- اس عبارت سے غیریت کی جو تعریف امکانِ انفکاک سے کی گئی ہے، اس کی توجیہ کی جا رہی ہے، تاکہ ابھی جو اعتراضات وارد کیے گئے ہیں ان کا اندفاع ہو سکے، لیکن شارح کو یہ توجیہ پسند نہیں ہے، اس لیے اسے لا یقال سے بیان کرتے ہیں، توجیہ یہ ہے کہ ہمارے نزدیک امکان سے مراد جانبین سے انفکاک ہے، لیکن انفکاک کا متبادر معنیٰ مراد نہیں ہے، بلکہ انفکاک سے مراد یہ ہے کہ غیرین میں سے ہر ایک کے وجود کا تصور دوسرے کے عدم کے ساتھ ممکن

ہو، اگرچہ دوسرے کا عدم بالفرض ہو اور یہ فرض بھی فرضِ محال، یعنی فرضِ محض ہی کے طور پر کیوں نہ ہو، اس تقدیر پر عالم اور صانع کے مابین عرض اور محل کے مابین مغایرت پائی جائے گی، جیسا کہ نفس الامر میں ان میں مغایرت ہے۔

عدمِ عالم کے ساتھ صانع کے وجود کا تصور ممکن ہونا بالکل ظاہر ہے، لیکن عالم کے تصور کا امکان صانع کے عدم کے ساتھ اس لیے ہے کہ ہمیں عالم کے وجود کا تصور ہو جاتا ہے، پھر وجود صانع پر دلیل طلب کی جاتی ہے، اور دلیل کا طلب کرنا صحیح ہوتا ہے معلوم ہوا کہ صانع کے عدم کے ساتھ عالم کے وجود کا تصور ممکن ہے، کیوں کہ اگر یہ تصور ممکن نہیں ہوتا بلکہ تصورِ وجودِ عالم کے ساتھ صانع کا بھی تصور ضروری ہوتا، تو وجودِ صانع پر دلیل طلب نہیں کی جاتی، بلکہ دلیل کا طلب کرنا لغو ہی نہیں محال ہوتا، لہٰذا دونوں میں مغایرت ثابت ہوگی، نہ کہ عدم مغایرت جیسا کہ معترض کہہ رہا ہے۔

بخلاف الجزء مع الکل: -اس عبارت کا مطلب یہ ہے کہ مذکورہ توجیہ پر عالم اور صانع میں مغایرت پائی جائے گی، کیوں کہ ان میں جانبین سے انفکاک ہے، برخلاف جزاور کُل کے کہ ان میں کسی جانب سے انفکاک نہیں ہے، اس لیے کہ دونوں میں سے کسی کے وجود کا تصور دوسرے کے عدم کے ساتھ ممکن نہیں ہے، مثلاً واحد من العشرۃ میں عشرہ کا وجود واحد کے بغیر محال ہے اور واحد کا وجود عشرہ کے بغیر محال ہے، بشرطیکہ واحد عشرہ کا واحد ہو مطلق واحد نہ ہو، خلاصہ یہ ہے کہ یہاں جزکی عشرہ کی طرف اضافت معتبر ہے، یعنی واحد واحد من العشرۃ ہو، اسی طرح ذات میں بھی یہ حیثیت ملحوظ ہے کہ وہ صفت کے لیے مقام ہو، اس تقدیر پر جزاور کل میں، اسی طرح ذات اور صفت میں مغایرت نہیں ثابت ہوگی اور جب مغایرت نہیں ثابت ہوگی تو مشائخ کا یہ کہنا صحیح ہو جائے گا کہ صفات ذاتِ باری تعالیٰ کی غیر نہیں ہیں۔

☆☆☆☆☆

❋ **لأنا نقول: قد صرحوا بعدم المغايرة بين الصفات بناء على أنها لا يتصور عدمها لكونها أزلية، مع القطع بأنه يتصور وجود البعض كالعلم مثلاً، ثم يطلب إثبات البعض الآخر، فعلم أنهم لم يريدوا هذا المعنى، مع أنه لا يستقيم في العرض مع المحل. ولو اعتبر وصف الإضافة لزم عدم المغايرة بين كل متضايفين كالأب والابن وكالأخوين وكالعلة والمعلول، بل بين الغيرين، لأن الغيرية من الأسماء الإضافية، ولا قائل بذلك.**

ترجمہ: -اس لیے کہ ہم کہتے ہیں کہ مشائخ نے صفات کے درمیان عدم مغایرت کی تصریح کی ہے۔ اس پر بنا کرتے ہوئے کہ صفات کی ازلیت کی وجہ سے ان کے عدم کا تصور نہیں کیا جا سکتا، اس بات کے یقینی ہونے کے ساتھ کہ بعض کے وجود کا تصور کیا جاتا ہے، جیسے کہ علم ہے، پھر بعض دیگر صفات کا اثبات طلب کیا جاتا ہے، لہٰذا اس سے معلوم ہو گیا کہ مشائخ غیریت کا یہ معنیٰ مراد نہیں لیتے ہیں، اسی کے ساتھ یہ بھی ہے کہ یہ معنیٰ عرض مع المحل پر منطبق نہیں ہوگا اور اگر وصف اضافت کا اعتبار کر لیا جائے تو ہر دو متضایف کے درمیان عدم مغایرت لازم آئے گی، جیسے کہ اَب اور ابن اور اخوین ہیں اور جیسے علت اور معلول ہیں، بلکہ دو غیروں میں بھی عدم مغایرت لازم آئے گی، کیوں کہ غیریت بھی اضافت والے اسما میں سے ہے، اور اس کا کوئی قائل نہیں ہے۔

تشریح

لأنا نقول: -اس عبارت سے شارح مذکورہ توجیہ کی تردید کرتے ہیں فرماتے ہیں کہ اگر غیریت کا معنیٰ ہر ایک کے تصور کا امکان ہو، دوسرے کے عدم کے ساتھ تو لازم آئے گا کہ صفاتِ واجب تعالیٰ میں بعض بعض سے مغایر ہو جائیں اس لیے کہ ہمیں

بعض صفات کا تصور بعض کے عدم کے ساتھ ہوتا ہے، مثلاً ہم واجب تعالیٰ کے لیے صفتِ علم کے وجود کا تصور کرتے ہیں، پھر اس کی دوسری صفات مثلاً صفتِ کلام وغیرہ کا اثبات دلیل سے معلوم کرتے ہیں، تولازم آئے گا کہ صفات میں مغایرت ہوجائے، جب کہ مشائخ نے صفات کے درمیان عدم مغایرت کی تصریح کی ہے اور عدمِ مغایرت کی تصریح اسی لیے کی ہے کہ صفات کی ازلیت یقینی ہے ان پر طریان عدم کا تصور نہیں کیا جاسکتا معلوم ہوا کہ مشائخ نے غیریت کا یہ معنیٰ مراد نہیں لیا ہے۔

مع أنه لا يستقيم في العرض: -یہاں سے ابطالِ توجیہ کی دوسری وجہ بیان کی جارہی ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ عرض جزئی کے وجود کا تصور محل جزئی کے بغیر محال ہے تو لازم آئے گا کہ ان دونوں میں بھی مغایرت نہ ہو جب کہ ان کی مغایرت پر اجماع قائم ہے۔

ولو اعتبر وصف الإضافة: -یہاں سے ابطالِ توجیہ کی تیسری وجہ ذکر کی جارہی ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر وصف اضافت معتبر ہو جیسا کہ توجیہ میں ذکر کیا گیا ہے تو لازم آئے گا کہ متضایفین کے درمیان عدم مغایرت ہوجائے۔

متضایفین ایسے دو امر ہیں جن میں ایک کا سمجھنا دوسرے کے سمجھنے پر موقوف ہو، جیسے اب اور ابن، یا جیسے اَخوین، متضائفین کے درمیان عدم مغایرت اس لیے لازم آئے گی کہ ایک امر متضایف کا تصور دوسرے امرِ متضائف کے تصور کے بغیر محال ہوتا ہے، کیوں کہ دونوں میں سے ہر ایک کا مفہوم دوسرے کے مفہوم میں ماخوذ ہے، اَب «من له الأبن» کا نام ہے ابن «من له الأب» کا نام ہے۔ اسی قیاس پر أخوین بھی ہے، تو اس تقدیر پر لازم آئے گا کہ ان کے مابین مغایرت نہ ہو جب کہ اب اور إبن کا تغایر اور إخوین میں ایک سے دوسرے کا تغایر قطعی ہے، اسی طرح علت اور معلول میں بھی عدم مغایرت لازم آئے گی، اس لیے کہ ان میں بھی اضافت ملحوظ ہوتی ہے، علت من له المعلول کا نام اور معلول من له العلة کا نام ہے، بلکہ وصفِ اضافت اگر یوں ہی ہر جگہ معتبر ہوتا رہے تو لازم آئے گا کہ دو غیروں میں بھی عدم مغایرت ثابت ہو جائے، کیوں کہ لفظ غیر بھی اضافی اسما میں سے ہے، کسی بھی شئ پر لفظ غیر کا اطلاق بغیر دوسری شئ کا لحاظ کیے نہیں ہوتا، حالاں کہ علت و معلول اور غیرین کے درمیان بھی مغایرت یقینی ہے۔

صاحبِ مواقف فرماتے ہیں کہ «لا هو و لا غيره» جمہور کے نزدیک مستبعد ہے لیکن حق یہ ہے کہ اشاعرہ کی مراد اس سے یہ ہے کہ صفات مفہوم کے اعتبار سے عین نہیں ہیں اور هو ية کے اعتبار سے غیر نہیں ہیں جیسا کہ حمل میں ہوتا ہے۔

☆☆☆☆☆

❋ فإن قيل: لم لا يجوز أن يكون مرادهم أنها لا هو بحسب المفهوم، و لا غيره بحسب الوجود، كما هو حكم سائر المحمولات بالنسبة إلى موضوعاتها، فإنه يشترط الاتحاد بينهما بحسب الوجود ليصح الحمل، و التغاير بحسب المفهوم ليفيد، كما في قولنا: الإنسان كاتب، بخلاف قولنا: الإنسان حجر، فإنه لا يصح. و قولنا: الإنسان إنسان فإنه لا يفيد. قلنا: لأن هذا إنما يصح في مثل العالم و القادر بالنسبة إلى الذات، لا في مثل العلم و القدرة مع أن الكلام فيه، و لا في الأجزاء الغير المحمولة كالواحد من العشرة و اليد من زيد.

ترجمہ: -تو اگر کہا جائے کہ کیوں جائز نہیں ہے کہ اشاعرہ کی مراد یہ ہو کہ مفہوم کے اعتبار سے صفات ذاتِ باری تعالیٰ کی عین نہیں ہیں، اور وجود کے اعتبار سے غیر نہیں ہیں، جیسا کہ تمام محمولات کا ان کے موضوعات کی طرف نسبت

کرتے ہوئے یہی حکم ہے کہ ان میں وجود کے اعتبار سے اتحاد شرط ہے، تاکہ حمل صحیح ہو جائے اور مفہوم کے اعتبار سے تغایر کی شرط ہے، تاکہ حمل مفید ہو جائے جیسے کہ ہمارے قول «الإنسان كاتب» میں ہے بر خلاف ہمارے قول «الإنسان حجر» کے، کیوں کہ یہ صحیح ہی نہیں ہے، اور ہمارے قول «الإنسان انسان» کے کہ یہ مفید نہیں ہے، ہم کہیں گے کہ یہ توجیہ صحیح ہوگی، عالم اور قادر جیسی مثالوں میں ذات کی طرف نسبت کرتے ہوئے علم اور قدرت جیسی مثالوں میں صحیح نہیں ہوگی جب کہ کلام اسی میں ہے اور اجزاے غیر محمولہ میں بھی صحیح نہیں ہوگی جیسے کہ عشرہ کا واحد اور زید کا ید ہے۔

تشریح

فإن قيل: لم لا يجوز:- یہاں سے اشاعرہ کے قول «لا هو و لا غيره» کی وہ توجیہ جو صاحبِ مواقف نے کی ہے، شارح پیش کرتے ہیں، پھر اس کی بھی تردید کرتے ہیں۔

صاحبِ مواقف فرماتے ہیں کہ اشاعرہ کے اس قول کا مطلب یہ ہے کہ صفات اور ذات میں مفہوم کے اعتبار سے عینیت نہیں ہے اور وجود کے اعتبار سے غیریت نہیں ہے، یعنی عینیت کی نفی کسی اور اعتبار سے ہے اور غیریت کی نفی کسی اور اعتبار سے ہے، باعتبارِ مفہوم کے دونوں متحد نہیں ہیں، باعتبار وجود کے دونوں متغایر نہیں ہیں، جیساکہ حملیات میں ہے کہ موضوع اور محمول کے لیے ضروری ہے کہ وہ مفہوم کے اعتبار سے ایک دوسرے سے مختلف ہوں، تاکہ حمل مفید ہو سکے، کیوں کہ اگر دونوں مفہوم کے اعتبار سے ایک ہوں گے تو حمل تو صحیح ہو جائے گا لیکن اس سے کوئی فائدہ نہیں ہوگا۔ جیسے «الإنسان انسان» ہے۔ اسی طرح یہ بھی ضروری ہے کہ باعتبارِ وجود اور مصداق کے دونوں ایک ہوں، ورنہ سرے سے حمل ہی صحیح نہیں ہوگا، جیسے «الإنسان حجر» ہے کہ اس میں دونوں کے مفہوم میں تغایر تو ہے لیکن مصداق کے اعتبار سے اتحاد نہیں ہے، اس لیے یہ فاسد ہے۔ یہی توجیہ ہم اشاعرہ کے اس قول میں بھی کریں گے، صفات عین ذات نہیں ہیں، یعنی دونوں کا مفہوم ایک نہیں ہے اور غیر ذات نہیں ہیں، یعنی دونوں وجود اور مصداق کے اعتبار سے متحد ہیں، متغایر نہیں ہیں۔

قلنا: لأن هذا:- اس عبارت سے شارح اس توجیہ کی تردید کرتے ہیں، فرماتے ہیں کہ مفہوم کے اعتبار سے مغایرت اور وجود کے اعتبار سے اتحاد، یہ ایک ایسی توجیہ ہے جو عالم اور قادر جیسی مثالوں میں تو صحیح ہو جائے گی، کیوں کہ یہ ذات پر محمول ہوتے ہیں۔ بولا جاتا ہے «الله عالم، الله قادر» لیکن علم و قدرت جیسی مثالوں پر منطبق نہیں ہوگی، کیوں کہ علم و قدرت کا حمل ذات پر صحیح نہیں ہے۔

بعض اسما سے ذات و صفات دونوں متبادر ہوتے ہیں، جیسے احمر سے سرخ چیز سمجھ میں آتی ہے، انھیں اسمِ صفت کہتے ہیں، جب کہ بعض سے صرف وصف سمجھ میں آتا ہے، جیسے «حمرة» سے صرف سرخی سمجھ میں آتی ہے، انھیں وصفِ محض کہتے ہیں۔ وصفِ محض کا حمل ذات پر ممتنع ہے، اس لیے کہ وصفِ محض اور ذات کے وجود میں اتحاد محال ہے، اور دونوں کے وجود میں اتحاد کے بغیر حمل محال ہے، ہاں ذات پر اسمِ صفت کا حمل جائز اور صحیح ہے، جیسے «شجرة طويلة»۔

حاصل یہ ہے کہ یہ توجیہ جمیع جزئیات پر منطبق نہیں ہوگی، صرف ان پر منطبق ہوگی جو صفت سے مشتق ہوتے ہیں، جیسے عالم، قادر، حی اور سمیع و بصیر وغیرہ ہیں، لیکن جو صفات محضہ ہیں ان پر اس کا انطباق نہیں ہوگا، جیسے علم ہے، قدرت ہے، حیات ہے، کلام ہے، کیوں کہ یہ وصفِ محض ہیں اور وصفِ محض کا حمل ذات پر صحیح نہیں ہوتا ہے۔ جب کہ یہاں پر بحث صفات محضہ ہی کے

تعلق سے ہے، یعنی جو ذاتِ باری تعالیٰ کی صفات علم وقدرت وغیرہ ہیں وہ ذات باری تعالیٰ کی عین ہیں یا غیر۔
ہم یہ سبق یاد دلا دیں کہ وصفِ محض کا بھی حمل ذات پر حمل بالاشتقاق کے طریقے پر یا بطور مبالغہ صحیح ہوتا ہے، جیسے زید عدل، زید ذو مال وغیرہ، لہٰذا شارح کی یہ تردید اور تضعیف محلِ نظر ہے، نیز حکما کی تصریحات بھی اس پر دال ہیں کہ علم و قدرت کا حمل ذاتِ واجب تعالیٰ پر صحیح ہے، حکما کہتے ہیں کہ واجب ہی علم ہے، وہی عالم ہے، وہی معلوم ہے۔
ولا فی الأجزاء الغیر المحمولة:- شارح فرماتے ہیں کہ یہ توجیہ اجزاے غیر محمولہ پر بھی منطبق نہیں ہوگی، جیسے کہ واحد من العشرة اور ید من زید ہیں۔ عشرۃٌ واحدۃٌ بولنا اور زیدٌ یدٌ بولنا صحیح نہیں ہے، اس لیے کہ واحد اور عشرہ مفہوم کے اعتبار سے مختلف تو ہیں، لیکن وجود کے اعتبار سے متحد نہیں ہیں۔
کل شیٔ کے اجزا دو طرح کے ہیں، بعض وہ ہیں جن کا حمل کُل شیٔ پر صحیح ہوتا ہے، انھیں اجزاے محمولہ کہتے ہیں، جیسے جنس اور فصل ہیں، زید حیوان اور زید ناطق بولنا صحیح ہے، اور بعض وہ اجزا ہیں جن کا حمل کُل شیٔ پر صحیح نہیں ہوتا ہے، انھیں اجزاے غیر محمولہ کہتے ہیں، جیسے عشرۃ اور تسعۃ وغیرہ کے وحدات ہیں، یا زید کے الگ الگ اعضا و جوارح، ید، رجل وغیرہ ہیں۔

☆☆☆☆☆

❋ وذكر في التبصرة أن كون الواحد من العشرة واليد من زيد غيره مما لم يقل به أحد من المتكلمين سوى جعفر بن حارث، وقد خالف في ذلك جميع المعتزلة، وعد ذلك من جهالاته، وهذا لأن العشرة اسم لجميع الأفراد متناول لكل فرد مع أغياره، فلو كان الواحد غيرها لصار غير نفسه، لأنه من العشرة، وأن تكون العشرة بدونه، وكذا لو كان يد زيد غيره لكان اليد غير نفسها، هذا كلامه، ولا يخفى ما فيه.

ترجمہ: اور تبصرہ میں ذکر کیا گیا ہے کہ "واحد من العشرۃ" میں واحد کا عشرہ کا غیر ہونا اور ید من "زید" میں "ید" کا زید کا غیر ہونا متکلمین میں اس کا کوئی قائل نہیں ہے سوائے جعفر بن حارث کے اور جمیع معتزلہ نے اس سلسلے میں اس کی مخالفت کی ہے اور اسے اس کی جہالتوں میں سے شمار کیا ہے، کیوں کہ عشرہ ایسے افراد کے مجموعہ کا نام ہے جو ہر فرد کو مع اس کے اغیار کے شامل ہے تو اگر واحد عشرہ کا غیر ہو تو لازم آئے گا کہ وہ خود کا غیر ہو جائے، اس لیے کہ وہ عشرہ سے ہے اور یہ بھی لازم آئے گا کہ عشرہ واحد کے بغیر ہو جائے، یوں ہی زید کا ید اگر زید کا غیر ہو تو لازم آئے گا کہ "ید" "نفسِ ید" کا غیر ہو جائے، یہ تبصرہ کا کلام ہے اور مخفی نہیں ہے وہ جو اس میں ہے۔

تشریح

وذكر في التبصرة:- شیخ ابوالمعین نے بھی اپنی کتاب تبصرہ میں مشائخ کے کلام "وهي لا هو ولا غيره" کی ایک توجیہ کی ہے۔ شارح وہ توجیہ پیش کرتے ہیں، پھر اس کی تضعیف بھی کرتے ہیں، شیخ ابوالمعین نے استدلال کیا ہے کہ اجزاے غیر محمولہ "کل شیٔ" کا غیر نہیں ہوتے ہیں، لہٰذا "واحد من العشرۃ" میں واحد اور "ید من زید" میں ید بالترتیب عشرہ اور زید کا غیر نہیں ہوں گے۔
جعفر بن حارث معتزلی کو چھوڑ کر متکلمین میں کوئی بھی ان کی غیریت کا قائل نہیں ہے، سب لوگ اس امر پر متفق ہیں کہ واحد من العشرۃ میں واحد اور ید من زید میں ید عشرہ اور واحد کا غیر نہیں ہے۔ جعفر بن حارث معتزلی کی سارے معتزلہ نے

مخالفت کی ہے اور قولِ غیریت کو اس کی جہالت قرار دیا ہے۔

عدم غیریت کی وجہ یہ ہے کہ عشرہ ایسی دس اکائیوں کے مجموعہ کا نام ہے جو اپنی ہر ایسی اکائی پر صادق آتا ہے جو عشرہ کی دیگر اکائیوں پر مشتمل ہو مثلاً عشرہ واحد مع التسعة پر صادق آتا ہے، یہ کہا جائے گا کہ واحد مع التسعة عشرہ ہے یا ثلث مع السبعة عشرہ ہے، لہٰذا اگر واحد عشرہ کا غیر ہو جائے تو لازم آئے گا کہ واحد خود نفسِ واحد کا غیر ہو جائے کیوں کہ واحد عشرہ میں داخل ہے تو جب یہ عشرہ کا غیر ہوگا تو خود واحد کا بھی غیر ہو جائے گا اور غیریت کی صورت میں لازم آئے گا کہ خود عشرہ واحد کے بغیر پالیا جائے اور یہ ظاہر البطلان ہے، اسی طرح "ید زید" میں اگر "ید" زید کا غیر ہو جائے تو لازم آئے گا کہ "ید" خود نفسِ ید کا غیر ہو جائے، کیوں کہ زید "ید" اور اس کے دیگر اعضا کے مجموعے کا نام ہے، لہٰذا اب اگر "ید" زید کا غیر ہو تو لازم آئے گا کہ "ید" خود اپنے نفس کا غیر ہو جائے کیوں کہ "ید" زید میں داخل ہے۔ لہٰذا معلوم ہوا کہ اجزائے غیر محمولہ کل شیٔ کا غیر نہیں ہوتے ہیں، علم، قدرت، حیات وغیرہ بھی اجزائے غیر محمولہ میں سے ہیں، لہٰذا یہ بھی ذاتِ باری تعالیٰ کا غیر نہیں ہوں گے۔

ولا یخفی مافیہ:- شارح فرماتے ہیں کہ واحد من العشرہ میں واحد کی عشرہ سے عدم مغائرت اور یدِ زید میں ید کی زید سے عدم مغایرت پر جو استدلال کیا گیا ہے اس میں متدل کو خبط واقع ہو گیا ہے۔ اس لیے کہ ایک شئ اگر دوسری شئ کے مغایر ہو تو لازم نہیں ہے کہ وہ دوسری شئ کے جز کے بھی مغایر ہو، مثلاً انسان فرس کے مغایر ہے لیکن فرس کے جز حیوان کے مغایر نہیں ہے اسی طرح جدار بیت کے مغایر ہے لیکن بیت کے جز (دیوار) کے مغایر نہیں ہے بلکہ عین ہے۔

☆☆☆☆☆

*** وهی أی صفاته الأزلية العلم وهی صفة أزلية تنكشف المعلومات عند تعلقها بها. والقدرة وهی صفة أزلية تؤثر فی المقدورات عند تعلقها بها. والحياة وهی صفة أزلية توجب صحة العلم. والقوة وهی بمعنى القدرة. والسمع وهی صفة تتعلق بالمسموعات. والبصر وهی صفة تتعلق بالمبصرات، فتدرك إدراكاً تاماً لا على سبيل التخيل و التوهم، ولا على طريق تأثر حاسته ووصول هواء، ولا يلزم من قدمهما قدم المسموعات والمبصرات كما لا يلزم من قدم العلم والقدرة قدم المعلومات والمقدورات، لأنها صفات قديمة تحدث لها تعلقات بالحوادث.**

ترجمہ:- اور یہ یعنی اس کی ازلی صفات **علم** ہے اور علم وہ ازلی صفت ہے جس سے معلومات منکشف ہوتے ہیں صفت علم کے معلومات سے تعلق کے وقت اور **قدرت** اور یہ وہ ازلی صفت ہے جو مقدورات میں مؤثر ہوتی ہے صفت کے مقدورات سے تعلق کے وقت اور **قوت** یہ وہ صفت ہے جو قدرت کے معنیٰ میں ہے اور **سمع** یہ وہ صفت ہے جو مسموعات سے متعلق ہوتی ہے اور **بصر** یہ وہ صفت ہے جو مبصرات سے تعلق رکھتی ہے ان دونوں سے ادراک تام ہوتا ہے تخیل اور وہم کے طریقے پر نہیں اور نہ ہی حاسہ کے متاثر ہونے اور ہوا کے پہنچنے کے طریقے پر اور ان دونوں کے قدم سے مسموعات اور مبصرات کا قدیم ہونا لازم نہیں آئے گا جیسے کہ علم وقدرت کے قدیم ہونے سے معلومات اور مقدورات کا قدیم ہونا لازم نہیں آتا اس لیے کہ یہ سب صفات قدیمہ ہیں ان کے تعلقات محدثات کے ساتھ پیدا ہوتے ہیں۔

تشریح

وهی أی صفاته الأزلية:- ذات باری تعالیٰ کے لیے صفات کے اثبات اور صفات کے لیے ازلیت کے اثبات کے

بعد اب اس کی صفات ازلیہ کو منفرداً بتایا جارہا ہے کہ وہ کون کون سی صفتیں ہیں۔

ماتریدیہ کے نزدیک صفاتِ باری تعالیٰ آٹھ ہیں۔ علم (۱)، قدرت (۲)، سمع (۳)، بصر (۴)، ارادہ (۵)، تکوین (۶)، حیاۃ (۷)، کلام (۸) اور عند الاشاعرہ صفات کی تعداد سات ہے یہ لوگ تکوین کو مستقلاً صفت نہیں مانتے ہیں یہ لوگ یہ کہتے ہیں کہ جب ذات باری تعالیٰ کی صفت، ارادہ مختلف اشیا اور افعال سے متعلق ہوتی ہے تو متعدد اضافی صفات کی تکوین ہوتی ہے اور کئی صفات وجود میں آتی ہیں مثلاً واجب تعالیٰ کی صفت ارادہ کا تعلق خلق سے ہوتا ہے تو صفت تخلیق اور رزق سے ہوتا ہے تو صفت ترزیق کی تکوین ہوتی ہے۔ لہٰذا تکوین الگ سے واجب تعالیٰ کی کوئی مستقل صفت نہیں ہے یہ ایک اضافی صفت ہے۔

العلم وهي صفة أزلية:- یہاں سے واجب تعالیٰ کی صفت علم کی تعریف کی جارہی ہے شارح فرماتے ہیں کہ علم ذات باری تعالیٰ کی وہ ازلی صفت ہے کہ جب وہ معلومات سے متعلق ہو تو معلومات منکشف ہوجائیں یعنی جس صفت کے ذریعے منکشف ہونے والی اشیا بوقت تعلق صفت منکشف ہوجائیں وہی علم ہے، لہٰذا تحصیل حاصل کا اعتراض وارد نہیں ہوگا۔

عند تعلقها بها:- اس عبارت سے علم باری تعالیٰ پر وارد ہونے والے ایک اشکال کے دفع کی جانب اشارہ کیا گیا ہے اشکال یہ ہے کہ ذات باری تعالیٰ کو ازل میں "وجود زید فی الدار" کا علم تھا یا اسے ازل میں" زید سیدخل فی الدار" کا علم تھا اگر اسے ازل میں "وجود زید فی الدار" کا علم تھا تو یہ علم نہیں ہے بلکہ جہل مرکب ہے کیوں کہ جب زید ازل میں تھا ہی نہیں تو وجود زید فی الدار کا علم واقعہ کے مطابق کیسے ہوگا، لہٰذا یہ جہل مرکب ہے اور اگر ذات باری تعالیٰ کو ازل میں "زید سیدخل فی الدار" کا علم تھا تو جب زید گھر میں داخل ہوگا اور گھر میں دخول کے بعد جب اس کا گھر سے خروج ہوگا تو اس کے علم ازلی میں زید کے دخول أن فی الدار اور دخول کان فی الدار سے تغیر اور تجدد لازم آئے گا تو اس کا علم ازلی نہ ہوکر حادث ہوجائے گا۔

جواب یہ ہے کہ معلومات سے ذات باری تعالیٰ کے علم کے تعلقات دو طرح کے ہیں ایک وہ تعلق ہے جو قدیم ہے اور ہر اس کو شامل ہے جس سے کہ علم کا تعلق ممکن ہو خواہ متعلقات ازلی ہوں یا حادث ممکن ہوں یا محال اور ایک وہ تعلق ہے جو غیر ازلی ہے اور صرف مجددات کے ساتھ خاص ہے اور متجددات کے حدوث کے وقت پیدا ہوتا ہے لہٰذا ذات باری تعالیٰ کا علم ازل میں "زید سیدخل فی الدار" سے متعلق ہے لیکن جب زید گھر میں داخل ہوا تو وہ علم ازلی جو "سیدخل" سے متعلق تھا اب داخل سے متعلق ہوگیا پھر جب زید گھر سے باہر نکلا تو وہی علم اب کان داخلا سے متعلق ہوگیا اس تقدیر پر یہاں تین طرح کے تعلقات پائے گئے ایک وہ جو سیدخل سے متعلق ہے ایک وہ جو داخل سے متعلق ہے ایک وہ جو کان داخلا سے متعلق ہے اب ان میں جو تعلق اول ہے وہ ازلی ہے اور آخری دونوں تعلقات حادث ہیں اب اس سے یہ وہم نہیں ہونا چاہیے کہ ذات باری تعالیٰ کی صفت علم میں تغیر ہورہا ہے نہیں بلکہ علم کا جو تعلق ہے اس تعلق میں تغیر ہورہا ہے اور تعلق میں تغیر صفت علم میں تغیر کو مستلزم نہیں ہے۔

پھر ذاتِ باری تعالیٰ کی صفت علم کی حقیقت اور نوعیت کیا ہے اس میں بھی عقلا کے مابین کثیر اختلافات پائے جاتے ہیں جس میں اشاعرہ کا موقف یہی ہے کہ ذاتِ باری تعالیٰ کی صفت علم قدیم اور ازلی ہے اور یہ معلومات سے متعلق ہوتی ہے۔

والقدرة وهي صفة أزلية:- یہ صفت قدرت کی تعریف ہے قدرت وہ صفت ازلی ہے جو مقدورات سے تعلق کے وقت مقدورات کے وجود میں مؤثر ہوتی ہے۔

بظاہر یہ تعریف امام اشعری کے مذہب پر مبنی ہے جو تکوین کو صفت قدرت میں داخل مانتے ہیں اور قدرت ہی کو صفت

مؤثرہ قرار دیتے ہیں بر خلاف مصنف اور مشائخ ماتریدیہ کے جو اس کے قائل ہیں کہ قدرت صفت مصححہ ہے اور ارادہ اور تکوین بالترتیب صفت مرجحہ اور صفتِ مؤثرہ ہیں۔ پھر اس میں بھی مشائخ کے درمیان اختلاف ہے کہ قدرت کا مقدورات سے جو تعلق ہے وہ حادث ہے یا قدیم ہے جو لوگ صفتِ تکوین کے استقلال کے قائل ہیں مثلاً مشائخ ماتریدیہ ان کا موقف یہ ہے کہ قدرت کا تعلق مقدورات سے قدیم ہے کیوں کہ ذاتِ باری تعالیٰ سے مقدورات کا صدور کسی زمانے کے ساتھ خاص نہیں ہے اور جو لوگ صفت تکوین کی نفی کرتے ہیں مثلاً اشعریہ ان میں بعض اس کے قائل ہیں کہ تعلق قدرت قدیم ہے اس لیے کہ ذاتِ باری تعالیٰ کی قدرت کا تعلق ازل میں مقدورات کے ان کے اوقات مخصوصہ میں ایجاد سے ہے تو جب وقت مقررہ آجاتا ہے تو مقدور عدم سے وجود میں آجاتا ہے جب کہ بعض اس کے قائل ہیں کہ مقدورات سے قدرت کا تعلق حادث ہے کیوں کہ یہ تعلق مقدورات کے وجود کے وقت پیدا ہوتا ہے شارح کا یہی موقف ہے۔

والقوة وهي بمعنى القدرة:- قوت الگ سے کوئی اللہ تعالیٰ کی صفت نہیں بلکہ یہ قدرت ہی کے معنیٰ میں ہے، دونوں میں ترادف پر تنبیہ کرنے کے لیے مصنف نے اسے ذکر کیا ہے اور ذاتِ باری تعالیٰ پر "القوی" کے اطلاق کی صحت کی طرف بھی اس کے ذکر سے اشارہ کیا گیا ہے۔

والسمع وهی صفة:- سمع بھی اللہ تعالیٰ کی صفت ازلی ہے اس کا تعلق مسموعات سے ہے۔

والبصر وهی صفة:- بصر بھی اللہ تعالیٰ کی ایک صفت ازلی ہے مبصرات سے اس کا تعلق ہے۔

یہ دونوں صفات بھی علم وقدرت کی طرح سے ازلی قدیم ہیں شارح نے علم وقدرت پر اعتماد کرتے ہوئے ان کو ازلیۃ سے متصف نہیں کیا ہے لہٰذا یہ وہم نہیں ہونا چاہیے کہ یہ ازلی نہیں ہے۔

لاعلى سبيل التخيل والتوهم:- اس عبارت کا مطلب یہ ہے کہ سمع اور بصر سے مسموعات اور مبصرات کا جو ادراک ہے وہ ادراک تام کے طور پر ہے تخیل اور توہم کے طریقے پر نہیں ہے۔ اس عبارت سے شارح کا مقصود "ادراکا تاما" کی تاکید ہے تاکہ فلاسفہ پر رد قائم ہو سکے جو اس کے قائل ہیں کہ علم بالمسموعات اور علم بالمبصرات ایسا ادراک ہے جو تخیل اور توہم کے مشابہ ہے۔

تخیل:- قوت خیال میں محفوظ صورت کے ادراک کا نام تخیل ہے۔

توہم:- محسوسات میں پائے جانے والے معانیِ جزئیہ غیر محسوسہ کے ادراک کا نام توہم ہے۔

ولاعلى طريق تأثر حاسته ووصول هواء:- اس عبارت سے بھی فلاسفہ کی جانب سے پیدا کردہ ایک شبہے کا ازالہ کیا گیا ہے شبہہ یہ ہے کہ حاسۂ سمع اور بصر سے ادراک اسی وقت ہوتا ہے جب حاسے مسموعات اور مبصرات سے متاثر ہوتے ہیں مزید یہ کہ سماع کے لیے کان کے سوراخ میں ہوا کا پہنچنا بھی ضروری ہے جب کہ اللہ تعالیٰ ان سے منزہ ہے۔ فكيف العلم والادراك.

جواب یہ ہے کہ حواس کا متاثر ہونا اور کان کے سوراخ میں ہوا کا پہنچنا یہ حیوانات کے ساتھ خاص ہے اور ذاتِ باری تعالیٰ کو حیوانات پر قیاس کرنا حماقت ہے۔

اور ایک جواب علی سبیل الانکار بھی دیا جاتا ہے جس کی تقریر یہ ہے کہ ہم حیوانات کے لیے بھی یہ شرطیں

ضروری قرار نہیں دیتے بلکہ ہم یہ اعتقاد رکھتے ہیں کہ علم وادراک اللہ تعالیٰ کے خلق سے ہے۔ لہٰذا اللہ چاہے توان ظاہری اسباب ووسائل کے بغیر بھی علم وادراک کا خلق کر سکتا ہے۔

ولا یلزم من قدمھما:- اس عبارت سے بھی ایک اعتراض کو دور کیا گیا ہے اعتراض یہ ہے کہ مسموعات اور مبصرات کے حدوث کے باوجود ذاتِ باری تعالیٰ کے لیے ازل میں صفت سمع اور بصر کا اثبات سفسطہ ہے حقیقت سے کوئی تعلق نہیں ہے۔

جواب یہ ہے کہ صفت کے قدیم ہونے سے مسموعات اور مبصرات کا قدیم ہونالازم نہیں آئے گااور نہ ہی ان کے حدوث سے صفت کا حدوث لازم آئے گا جیسے کہ علم وقدرت کے قدیم ہونے سے معلومات ومقدورات کا قدیم ہونالازم نہیں آتا ہے اور معلومات ومقدورات کے حدوث سے علم وقدرت کا حدوث لازم نہیں آتا ہے بلکہ صفات کا جو تعلق ہے مسموعات اور مبصرات سے اس تعلق کا حدوث لازم آتا ہے اس لیے کہ ذاتِ باری تعالیٰ کی جمیع صفات قدیم اور ازلی ہیں محدثات وممکنات سے ان کے تعلقات ہوتے ہیں۔

☆☆☆☆☆

❋ **والإرادة والمشيئة وهما عبارتان عن صفة في الحي توجب تخصيص أحد المقدورين في أحد الأوقات بالوقوع مع استواء نسبة القدرة إلى الكل، وكون تعلق العلم تابعاً للوقوع. وفيما ذكر تنبيه على الرد على من زعم، أنَ المشيئة قديمة والإرادة حادثة قائمة بذات الله تعالى، وعلى من زعم أن معنى إرادة الله تعالى فعله أنه ليس بمكره ولا ساه ولا مغلوب، ومعنى إرادته فعل غيره أنه أمر به، كيف وقد أمر كل مكلف بالإيمان وسائر الواجبات ولو شاء لوقع.**

ترجمہ:- ارادہ اور مشیت دونوں حی میں پائی جانے والی ایسی صفت کا نام ہیں جو مقدورین میں سے ایک کی تخصیص اوقات میں سے ایک وقت میں وقوع کے ساتھ واجب کردے قدرت کی ہر مقدور کے ساتھ نسبت کے برابر ہونے کے باوجود اور تعلق علم کے وقوع کے تابع ہونے کے باوجود اور جو ذکر کیا گیا ہے اس میں ان لوگوں پر تنبیہ ہے جنھوں نے یہ گمان کیا ہے کہ مشیت قدیم ہے اور ارادہ حادث ہے اور اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم ہے اور ان لوگوں پر تنبیہ ہے جنھوں نے یہ گمان کیا ہے کہ اللہ کے اپنے فعل کے ارادہ کا معنیٰ یہ ہے کہ وہ مجبور اور بھولنے والا نہیں ہے اور نہ ہی وہ مغلوب ہے، اور اپنے غیر کے فعل کے ارادہ کا معنیٰ یہ ہے کہ وہ اس فعل کا حکم دینے والا ہے اور یہ [کون الارادة بمعنى الأمر] کیسے ہوگا حالاں کہ ہر مکلف کو ایمان اور تمام واجبات کا حکم دیا گیا ہے وہ اگر چاہتا تو ضرور یہ واقع ہوتا۔

تشریح

والارادة والمشيئة:- سب سے پہلی بحث یہاں پر یہ ہے کہ ارادہ اور مشیت میں ترادف ہے یا دونوں کے مفہوم ومعنیٰ میں فرق ہے؟

صاحب نبراس نے یہ تحریر کیا ہے عندالجمہور دونوں میں لغت کی رو سے بھی ترادف ہے اور اصطلاح کی رو سے بھی ترادف ہے۔

شارح نے جو وضاحت کی ہے اس سے بھی یہی ظاہر ہوتا ہے کہ دونوں میں ترادف ہے تاہم شارح نے جو وضاحت کی ہے اس سے جہاں ذاتِ باری تعالیٰ کے لیے صفتِ ارادہ کا اثبات ہوتا ہے وہیں پر یہ بھی واضح ہو جاتا ہے کہ ارادہ اور صفت قدرت میں فرق ہے۔

بعض حاشیہ نگاروں نے اس میں کچھ تفصیل بھی کی ہے وہ ملاعلی قاری کے حوالے سے لکھتے ہیں کہ ہمارے نزدیک وہ صفتِ ارادہ اور مشیت جو اللہ کی صفات ہیں ان میں ترادف ہے اور اس کے اوپر دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے:

"وَيَفْعَلُ اللّٰهُ مَا يَشَآءُ" (ابراہیم:۲۷) اور اللہ جو چاہے کرے۔(کنزالایمان)

اور یہ آیت بھی اس پر دلیل ہے:

"اِنَّ اللّٰهَ يَحْكُمُ مَا يُرِيْدُ" (مائدہ:۱) بے شک اللہ حکم فرماتا ہے جو چاہے(کنزالایمان)

لیکن وہ صفت ارادہ اور مشیت جو بندے کی صفات ہیں ان میں فرق ہے اور اس پر دلیل یہ ہے کہ اگر کسی نے اپنی عورت سے کہا "اردت طلاقك" تو طلاق نہیں واقع ہوگی اور اگر یہ کہا "شئت طلاقك" تو طلاق پڑ جائے گی اس کی وجہ یہ ہے کہ ارادہ رد بمعنیٰ طلب سے مشتق ہے اور مشیت ایجاد شئ کا نام ہے اس تقدیر پر "شئت طلاقك" "اوجدت طلاقك" کے معنیٰ میں ہوگا یعنی میری طرف سے طلاق کا وقوع ہوگیا ہے جب کہ اردت کی صورت میں معنیٰ یہ ہوگا کہ میرا مطلوب تجھے طلاق دینا ہے یعنی طلاق دیا نہیں ہے مطلوب ہے۔ "كذا في حاشية النبراس".

دوسری بحث اس کے حدوث و قدم میں ہے اہل سنت کا موقف یہ ہے کہ جیسے ذاتِ تعالیٰ کی دیگر صفات قدیم اور ازلی ہیں ویسے ہی صفت ارادہ اور مشیت بھی ازلی اور قدیم ہیں جب کہ کرّامیہ کا موقف یہ ہے کہ ارادہ صفت حادث ہے اور مشیت صفت قدیم ہے۔

وهما عبارتان عن صفة في الحي:- اس عبارت سے شارح نے ارادہ اور مشیت کی وضاحت کی ہے اور ایسے انداز میں وضاحت کی ہے جس سے قدرت اور ارادہ میں مغایرت بھی ثابت ہوجاتی ہے۔

ظاہر عبارت سے یہ متبادر ہوتا ہے کہ یہ مطلق ارادہ اور مشیت کی تعریف ہے خواہ اس کا تعلق بندے سے ہو یا معبود سے لیکن اگر تعریف میں لفظِ صفت کو "ازلية" سے مقید کر دیا جائے تو پھر یہ تعریف ذاتِ باری تعالیٰ کی صفت ارادہ اور مشیت کے ساتھ خاص ہوجائے گی۔ اور یہ بھی ہوسکتا ہے کہ یہ صفتِ الٰہیہ ہی کی تعریف ہو چوں کہ ماقبل میں "ازلية" کی قید علم وقدرت میں گزر چکی ہے اس لیے شارح نے اس پر اعتماد کرتے ہوئے یہاں "ازلية" کو ذکر نہیں کیا ہے۔

ارادہ اور مشیت کا مفہوم سمجھنے سے پہلے یہ ذہن نشین کرلیں کہ قدرت حی میں پائی جانے والی ایک ایسی صفت ہے جس کی نسبت فعل اور ترک فعل کے ساتھ برابر ہے اسی طرح اس کی نسبت اوقات میں ہر وقت کے ساتھ برابر ہے حی سے مراد ذاتِ تعالیٰ ہو یا ممکنات مثلاً اللہ تعالیٰ کو جیسے بارش برسانے پر قدرت ہے یوں ہی بارش نہ برسانے پر بھی قدرت ہے دونوں کے ساتھ قدرت کا تعلق برابر ہے اور جیسے اللہ تعالیٰ کو اس پر قدرت ہے کہ بارش اکتوبر کی پندرہ تاریخ کو برسائے یوں ہی اس کو اس پر بھی قدرت ہے کہ اکتوبر کی پندرہ تاریخ کو بارش نہ برسائے دونوں کے ساتھ قدرت کی نسبت برابر ہے اسی قیاس پر زید کو پڑھنے اور نہ پڑھنے دونوں پر یکساں طریقے سے قدرت ہے دونوں میں کوئی تفاوت نہیں ہے، اب سوال یہ کہ جب اس کی قدرت فعل اور ترکِ

فعل کے ساتھ برابر ہے اسی طرح وقت کے ساتھ بھی اس کی قدرت برابر ہے تو اب اگر اللہ تعالیٰ نے اکتوبر کے مہینے کی پندرہ تاریخ کو بارش برسایا تو آخر اس کا مرجح کیا ہے کیوں کہ اس کی قدرت وقت مقررہ میں پانی کو برسانے اور نہ برسانے دونوں کے ساتھ برابر ہے۔ لہٰذا معلوم ہوا کہ ضرور اس میں ایسی صفت ہے جس کا تعلقَ فعل کو معینہ وقت کے ساتھ بروئے کار لانے سے ہے۔ اسی صفتِ مرجحہ کی تعبیر صفت ارادہ و مشیت سے کی جاتی ہے اسی طرح زید کو دن میں پڑھنے اور نہ پڑھنے دونوں پر قدرت یکساں طریقے سے ہے تو اگر زید نے دن میں پڑھائی کیا تو آخر اس کا مرجح کیا ہے؟ کیوں کہ اس کی قدرت تو دونوں کی جانب برابر ہے۔ لہٰذا زید میں ضرور ایسی صفت ہے جس نے پڑھائی کو دن میں ترجیح دیا ہے۔

یہی شارح کی اس تعریف کا مطلب ہے کہ ارادہ اور مشیت حی میں پائی جانے والی ایسی صفت ہیں جو دونوں مقدوروں میں سے ایک کی تخصیص اوقات میں سے کسی ایک وقت کے ساتھ واجب کر دیں باوجود اس کے کہ قدرت کی نسبت فعل اور ترک فعل اور اوقات میں ہر وقت کے ساتھ برابر ہے۔

کون تعلق العلم تابعا للوقوع:- اس عبارت سے شارح نے فلاسفہ پر رد قائم کیا ہے جو اس کے قائل ہیں کہ ارادۂ الٰہیہ سے مراد اس کی صفت علم ہے شارح فرماتے ہیں کہ یہ نہیں ہو سکتا اس لیے کہ علم مرجح کی صلاحیت نہیں رکھتا کیوں کہ علم ممکنات اور ممتنعات سب کو شامل ہے یوں ہی علم وقوع کے تابع ہے جب وقوع فعل ہوگا تو علم ہوگا تو جب علم وقوع فعل کے بعد ہوگا پھر وہ مرجح کیسے ہوگا۔

وفیما ذکر تنبیه علی الرد علی من زعم:- اس عبارت سے شارح فرماتے ہیں کہ مصنف نے صفات ازلیہ میں ارادہ اور مشیت کے ادخال اور ایک ساتھ ذکر سے جو دونوں کے ترادف کی طرف اشارہ کیا ہے یا دونوں کی تعریف جو "صفة توجب التخصیص" سے کی ہے اس سے کرّامیہ وغیرہ کی تردید مقصود ہے جو اس کے قائل ہیں کہ مشیت قدیم ہے اور ارادہ حادث ہے اور ذاتِ باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہے۔

کرّامیہ کا موقف یہ ہے کہ مشیت کا تعلق مطلق ایجاد شیٔ سے ہے اور ارادہ کا تعلق مخصوص وقت میں شیٔ کی ایجاد سے ہے۔

وعلی من زعم أن معنی ارادة اللہ تعالی:- اس عبارت سے شارح فرماتے ہیں کہ مصنف نے دونوں کو ایک ساتھ ذکر کر کے ان کی بھی تردید کی ہے جو یہ کہتے ہیں کہ اگر اللہ تعالیٰ کی صفت ارادہ کا تعلق خود اس کے اپنے فعل سے ہو تو اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ اپنے فعل میں مکرہ یعنی مجبور نہیں ہے اسی طرح وہ اپنے فعل میں ساہی یعنی بھولنے اور غافل رہنے والا نہیں ہے اسی طرح وہ مغلوب بھی نہیں ہے یعنی کوئی اس پر غالب آجائے جو اسے فعل سے روک دے ایسا نہیں ہے اور اگر اللہ تعالیٰ کی صفت ارادہ کا تعلق بندوں کے فعل سے ہو تو اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ بندہ کو اس فعل کا حکم دینے والا ہے۔ یعنی اس تقدیر پر اللہ تعالیٰ کی صفت ارادہ امر کے معنیٰ میں ہوگی۔

کیف وقد أمر:- اس عبارت کا مطلب یہ ہے کہ آخر ارادہ امر کے معنیٰ میں کیسے ہو سکتا ہے جب کہ سارے مکلفین کو ایمان اور جمیع واجبات کا حکم دیا گیا ہے جب کہ اکثر مکلفین کافر اور نافرمان ہیں حالاں کہ اگر اللہ تعالیٰ ان سے صدور ایمان اور واجبات چاہتا اور ارادہ کرتا تو ان سے یہ ضرور واقع ہو جاتا کیوں کہ واقع نہ ہونے کی صورت میں عجز لازم آئے گا۔ لہٰذا معلوم ہوا کہ امر اور ہے ارادہ اور مشیت اور ہیں۔

* والفعل والتخليق عبارتان عن صفة أزلية تسمى بالتكوين، وسيجيء تحقيقه، وعدل عن لفظ الخلق لشيوع استعماله في المخلوق. والترزيق هو تكوين مخصوص صرح به إشارة إلى أن مثل التخليق والتصوير والترزيق والإحياء والإماتة وغير ذلك مما اسند إلى الله تعالى، كل منها راجع إلى صفة حقيقية أزلية قائمة بالذات هي التكوين، لا كما زعم الأشعري من أنها إضافات وصفات للأفعال.

ترجمہ:- فعل اور تخلیق صفت ازلیہ سے عبارت ہیں، تکوین سے موسوم ہیں اور عنقریب اس کی تحقیق آئے گی اور لفظ خلق سے تخلیق کی طرف عدول کیا گیا ہے خلق کے مخلوق کے معنیٰ میں استعمال کے مشہور ہونے کی وجہ سے اور ترزیق یہ ایک مخصوص صفت ہے اس کی تصریح اس بات کی طرف اشارہ کرنے کے لیے کی گئی ہے کہ تخلیق، تصویر، ترزیق، احیا، اماتت اور ان کے علاوہ وہ جن کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف ہے ان میں ہر ایک صفت حقیقی ہے ازلی ہے اور ذاتِ باری کے ساتھ قائم ہے یہی تکوین ہے ایسا نہیں ہے جیسا کہ اشعری نے گمان کیا ہے کہ یہ صفاتِ اضافیہ اور افعال کی صفتیں ہیں۔

تشریح

الفعل والتخليق:- فعل اور تخلیق بھی ذاتِ باری تعالیٰ کی ازلی صفت ہیں ان کا نام تکوین ہے معدوم کو عدم سے وجود کی طرف نکالنا تکوین ہے۔

عدل عن لفظ الخلق:- یہ عبارت ایک سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ یہاں بجائے خلق کے تخلیق کا لفظ کیوں ذکر کیا گیا ہے شارح اس کی وجہ یہ بتا رہے ہیں کہ خلق کا لفظ زیادہ تر مخلوق کے معنیٰ میں مستعمل اور مشہور ہے اور مخلوقیت ممکنات میں پائی جاتی ہے اس لیے بجائے خلق کے تخلیق کا لفظ استعمال کیا گیا ہے تاکہ معنی مصدری متعیّن ہو جائے۔

والترزيق:- ترزیق ایک مخصوص تکوین ہے جس کا تعلق رزق سے ہے اب سوال یہ ہے کہ ترزیق فعل اور تخلیق میں داخل ہے تو پھر الگ سے اس کی صراحت کیوں کی گئی یا یہ کہ تخلیق اور ترزیق دونوں فعل میں داخل ہیں تو پھر الگ سے انھیں صراحت سے کیوں بیان کیا گیا ہے۔

شارح نے "إشارةً إلى أن مثل التخليق والتصوير" سے اس کے جواب کی طرف اشارہ کیا ہے لیکن جواب سے پہلے ذیل میں پیش کی جانے والی بحثیں ذہن نشین کر لیں۔

صفات باری تعالیٰ کی دو قسمیں ہیں: (۱) صفاتِ ثبوتی، جیسے علم و قدرت وغیرہ۔ (۲) صفاتِ سلبی، جیسے لاجسم، لامحدود وغیرہ۔

صفتِ سلبیہ پر مجازاً صفات کا اطلاق ہوتا ہے پھر صفات ثبوتی کی تین قسمیں ہیں:

(۱) صفاتِ حقیقیہ محضہ:- جن کے مفہوم میں اضافت کا اعتبار نہ ہو۔

(۲) حقیقیہ ذاتِ اضافت: - وہ صفات ہیں جن کے مفہوم میں اضافت معتبر نہیں ہوتی لیکن تحقق میں ان کو اضافت عارض ہوتی ہے اور ان پر اضافت کے ساتھ آثار و احکام مرتب ہوتے ہیں جیسے علم، قدرت وغیرہ۔

(۳) صفاتِ اضافیہ محضہ:- وہ صفات ہیں جن کے مفہوم میں اضافت کا اعتبار ہوتا ہے جیسے معیت، قبلیت، بعدیت وغیرہ۔

ان تینوں میں مابہ الامتیاز یہ ہے کہ اوّل تعقل اور وجود میں بحیثیت صدور آثار غیر پر موقوف نہیں ہوتی اور ثانی تعقل

میں تو غیر پر موقوف نہیں ہوتی مگر بحیثیت صدورِ آثار غیر پر موقوف ہوتی ہے اور ثالث تعقل اور وجود دونوں میں غیر پر موقوف ہوتی ہے جیسے احیا، اماتت وغیرہ۔

متکلمین کی اصطلاح میں قسم اول اور ثانی کو صفاتِ ذات کہتے ہیں اور تعریف یہ کی جاتی ہے کہ صفاتِ ذات وہ صفات ہیں جن سے ذات کا خلو ممکن نہ ہو جیسے علم وقدرت وغیرہ۔ اور قسم ثالث کو صفاتِ افعال کہتے ہیں اور تعریف یہ کی جاتی ہے کہ جن سے ذات کا خلو ممکن ہو جیسے تخلیق، ترزیق وغیرہ۔

مشائخِ ماتریدیہ اور اشعریہ کے مابین ایک اختلافی مسئلہ یہ ہے کہ تکوین جس کی تخلیق ترزیق، تصویر وغیرہ کی شکل میں مختلف شاخیں ہیں۔ کیا یہ صفات حقیقیہ میں سے ہے یا صفات اضافیہ میں سے ہے ماتریدیہ اس کے قائل ہیں کہ تکوین صفاتِ حقیقیہ میں سے ہے اور اشعریہ اس کے قائل ہیں کہ صفات اضافیہ میں سے ہے اللہ تعالیٰ کی صفت ارادہ کا تعلق جب مختلف افعال سے ہوتا ہے تو مختلف شکلوں میں صفتِ تکوین کا تحقق ہوتا ہے۔

اب اس سوال کا جواب سمجھنا چاہیے کہ جب صفتِ ترزیق فعل اور تخلیق میں داخل ہے تو مصنف نے پھر اس کی الگ سے صراحت کیوں کی ہے شارح فرماتے ہیں کہ صراحت اس لیے کی گئی ہے تاکہ اس بات کی طرف اشارہ ہو جائے کہ تخلیق، ترزیق، تصویر، احیا، اماتت اور ان کے امثال مثلاً رفع، خفض، تنعیم، تعذیب وغیرہ تکوین سے موسوم ہوتی ہیں اور یہ کہ یہ سب تکوین کی مختلف نوعیں ہیں اور ان صفات میں سے ہیں جو ذاتِ تعالیٰ کی طرف منسوب ہوتی ہیں اس کی حقیقی اور ازلی صفتیں ہیں اور سب کی سب تکوین ہیں متعلقات کی وجہ سے ان کے اسامیں تعدد پایا جارہا ہے۔ ایسا نہیں ہے جیسا کہ امام اشعری نے گمان کیا ہے کہ یہ سب صفاتِ اضافیہ ہیں اور صفات افعال میں داخل ہیں۔

واضح ہو کہ شارح نے یہاں پر مصنف کی عبارت کی تفسیر اور وضاحت کی ہے اس سے یہ نہیں سمجھنا چاہیے کہ شارح مصنف کے موقف سے متفق ہیں اور تکوین کو صفت حقیقی مانتے ہیں آگے شارح اپنا موقف خود پیش کریں گے جس سے واضح ہو جائے گا کہ شارح کے نزدیک پسندیدہ مذہب امام اشعری ہی کا ہے۔

☆☆☆☆☆

☆ **والكلام وهي صفة أزلية عبر عنها بالنظم المسمى بالقرآن المركب من الحروف، وذلك لأن كل من يأمر وينهي ويخبر يجد في نفسه معنى ثم يدل عليه بالعبارة أو الكتابة أو الإشارة، وهي غير العلم، إذ قد يخبر عما لم يعلمه، بل يعلم خلافه، وغير الإرادة لأنه قد يأمر بما لا يريده، كمن أمر عبده قصداً إلى إظهار عصيانه وعدم امتثاله لأوامره، ويسمى هذا كلاماً نفسياً على ما أشار إليه الأخطل بقوله: شعر**

إن الكلام لفي الفؤاد وإنما جعل اللسان على الفؤاد دليلاً

وقال عمر رضي الله عنه: "إني زورت في نفسي مقالة"، وكثيراً ما تقول لصاحبك: "إن في نفسي كلاماً أريد أن أذكره لك."

ترجمہ:- اور کلام یہ ازلی صفت ہے اس کی تعبیر اس نظم سے کی جاتی ہے جس کا نام قرآن ہے جو حروف سے مرکب ہے اور وہ اس لیے ہے کہ ہر وہ شخص جو حکم دیتا اور منع کرتا ہے اور خبر دیتا ہے وہ اپنے نفس میں ایک معنیٰ پاتا ہے پھر

اس پر وہ عبارت یا کتابت یا اشارے سے رہنمائی کرتا ہے اور یہ علم کا غیر ہے کیوں کہ کبھی مخبر اس چیز کی خبر دیتا ہے جس کو وہ نہیں جانتا ہے بلکہ وہ اس کے بر خلاف جانتا ہے اور ارادے کا بھی غیر ہے کیوں کبھی انسان ایسی بات کا حکم دیتا ہے جس کا وہ ارادہ نہیں کرتا جیسے کہ وہ شخص جس نے اپنے غلام کو حکم دیا اس کی نافرمانی اور اس کے حکم کی عدم بجا آوری کو ظاہر کرنے کے لیے اور اس کا نام کلامِ نفسی رکھا جاتا ہے جیسا کہ اس کی طرف اخطل شاعر نے اپنے اس شعر سے اشارہ کیا ہے "بے شک کلام دل میں ہے اور زبان کو دل کا ترجمان بنایا گیا ہے۔" اور حضرت عمر فاروق رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا "میں نے اپنے دل میں ایک مقالہ تیار کیا ہے۔" اور اکثر تم اپنے ساتھی سے یہ کہتے ہو "میرے دل میں ایک بات ہے تم سے بتانے کا ارادہ رکھتا ہوں۔"

تشریح

والکلام وھی صفة أزلیة:- صفاتِ باری تعالیٰ میں سے کلام بھی ایک صفت ہے جو دیگر صفات کی طرح سے ازلی اور قدیم ہے اس صفت کی تعبیر اس نظم سے کی جاتی ہے جس کا نام قرآن ہے جو کہ حروف ہجائیہ سے مرکب ہے۔

شارح نے صفتِ کلام کی تعبیر لفظ کے بجائے نظم سے کی ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ نظم اور لفظ میں فرق ہے منہ سے کسی چیز کا پھینکنا لفظ کہلاتا ہے اور موتی کا دھاگے میں پرونا نظم کہلاتا ہے۔ لہٰذا شارح نے ادباً اور احتراماً صفتِ کلام کی تعبیر نظم قرآن سے کی ہے جیسا کہ اصولیین حضرات ادباً لفظ قرآن کی تعبیر نظم سے کرتے ہیں۔

المسمی بالقرأن المرکب من الحروف:- اس عبارت سے شارح کی مراد یہ ہے کہ وہ کلام جس کا شمار صفات میں ہوتا ہے وہ ایک معنیٰ قدیم ہے جو ذاتِ باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہے اسے کلام نفسی کہتے ہیں، لیکن یہ قرآن جو کہ حروف ہجائیہ سے مرکب ہے یہ حادث ہے صفتِ قدیم نہیں ہے جو ذاتِ باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہوتی ہے ہاں یہ ضرور ہے کہ یہ ذاتِ باری تعالیٰ کی صفت کلام پر دال ہے خلاصہ یہ ہے کہ ذاتِ باری تعالیٰ کی صفتِ کلام قدیم ہے ازلی ہے۔ اور اس کی ذات کے ساتھ قائم ہے قرآن سے اس کی تعبیر کی جاتی ہے اول کو کلامِ نفسی کہتے ہیں۔ اور ثانی کو کلام لفظی کہتے ہیں معتزلہ اول یعنی کلامِ نفسی کے منکر ہیں اور اس بات کے قائل ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا کلام فقط یہی ہے جو حروفِ ہجائیہ سے مرکب ہے اور لفظی حادث ہے جب کہ اشاعرہ یہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کی صفتِ کلام کلامِ نفسی ہے جو ازلی اور قدیم ہے اشاعرہ اور معتزلہ کے مابین یہی محل نزاع ہے۔

و ذالک لأن کل من یأمر:- اس عبارت سے شارح نے کلامِ نفسی کے ثبوت اور اس کے تحقق واقعی پر دلیل قائم کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ ہر وہ شخص جو کسی چیز کا حکم دیتا ہے اور کسی فعل سے روکتا ہے یا کسی شئی کی خبر دیتا ہے وہ حکم دینے روکنے اور خبر دینے سے پہلے اپنے نفس میں کوئی نہ کوئی معنیٰ ضرور پاتا ہے جس معنیٰ کی تعبیر وہ کسی عبارت یا کتابت یا اشارے سے کرتا ہے تو وہی معنیٰ جو اس کے دل میں تعبیر سے پہلے پایا جاتا ہے کلامِ نفسی ہے اور یہ ایک معنیٰ واحد ہوتا ہے جو اپنی جگہ میں برقرار رہتا ہے اس میں کوئی اختلاف نہیں ہوتا ہاں امورِ مختلفہ سے اس کی تعبیر ضرور کی جاتی ہے۔ لہٰذا جو مختلف نہیں ہوتا وہ کلامِ نفسی ہے اور جو مختلف ہوتا ہے وہ کلامِ لفظی ہے۔

وھو غیر العلم إذ قد یخبر:- بعض لوگوں نے کلامِ نفسی کا یہ کہہ کر انکار کیا ہے کہ خبر دینے والا جب خبر دیتا ہے یا حکم دینے والا حکم دیتا ہے، روکتا ہے تو وہ اپنے دل میں جو پاتا ہے وہ اس کا علم و ارادہ ہوتا ہے کیوں کہ مخبر کو جس کا علم رہتا ہے اس کی وہ خبر دیتا ہے جس پر کوئی عبارت یا کوئی لفظ دلالت کرتا ہے اسی طرح حکم دینے والا جب حکم دیتا ہے تو اس کے دل میں

ایک ارادہ ہوتا ہے جس کی وہ مخاطب سے انجام دہی چاہتا ہے یا ترک چاہتا ہے جس کی تعبیر وہ کسی عبارت یا لفظ وغیرہ سے کرتا ہے معلوم ہوا کہ کلامِ نفسی الگ سے کوئی چیز نہیں ہے بلکہ وہ دل میں پایا جانے والا متکلم کا علم وارادہ ہے۔

شارح نے "وھو غیر العلم إذقد یخبر" سے اس کا جواب دیا ہے، فرماتے ہیں کہ کلامِ نفسی علم وارادہ کا نام نہیں ہے اس لیے کہ بسااوقات آدمی اس چیز کی خبر دیتا ہے جس کا اسے علم ہی نہیں ہوتا ہے بلکہ خبر کے برعکس اسے علم ہوتا ہے جیساکہ تمام اخبار کاذبہ میں یہی ہوتا ہے کہ مخبر اپنے علم کے برعکس خبر دیتا ہے معلوم ہوا کہ کلامِ نفسی اور ہے علم اور ہے اسی طرح آدمی کبھی اپنے ارادے کے برعکس حکم دیتا ہے ارادہ کچھ اور ہوتا ہے اور اس کا حکم کچھ اور ہوتا ہے جیسے کہ وہ شخص جو اپنے غلام کو کسی فعل کے کرنے کا حکم دیتا ہے اور اس کا مقصد غلام کی نافرمانی اور اس کے حکم کی عدم بجاآواری کو ثابت کرنا ہوتا ہے تو حکم دیتے وقت اس کا ارادہ یہی ہوتا ہے کہ غلام حکم کی تعمیل نہ کرے۔ تاکہ اس کا نافرمان ہونا لوگوں پر اچھی طرح سے ظاہر ہو جائے، مثلاً ایک شخص ہے جو اپنے غلام کو اکثر وبیش تر زدوکوب کرتا رہتا ہے لوگوں نے اس سے مواخذہ کرنا شروع کر دیا کہ آخر تم یہ غیر اخلاقی کام کیوں کرتے ہو جواب میں وہ کہتا ہے کہ یہ غلام اسی کے لائق ہے کیوں کہ یہ اپنے آقا کا نافرمان ہے اس کے احکام کی بجاآوری نہیں کرتا ہے لوگوں نے کہا کہ ہمیں تم اس کا ثبوت دو اب وہ غلام کی نافرمانی کو ثابت کرنے کے لیے اسے کسی کام کے کرنے کا حکم دیتا ہے لیکن ارادہ یہ رکھتا ہے کہ غلام وہ کام نہ کرے تاکہ وہ سزا دینے میں حق بجانب ہو سکے اور لوگوں پر یہ ثابت کر سکے کہ یہ ایک نافرمان غلام ہے لائق لعنت وملامت اور قابلِ سزا ہے۔ معلوم ہوا کہ ارادہ اور ہے کلام اور ہے۔

ویسمی ھذا کلامانفسیا علی ما أشار الیہ:- اس عبارت سے شارح دل میں پائے جانے والے معنٰی کے کلام نفسی ہونے پر بلغاے عرب کے کلام سے حجت قائم کرتے ہیں۔

سب سے پہلے متقدمین بنوامیہ کے دور کے ایک مشہور نصرانی شاعر اخطل غیاث بن غوث کا یہ شعر بطور ثبوت پیش کرتے ہیں: "ان الکلام لفی الفواد الخ" جس کا مفہوم یہ ہے کہ بے شک کلام تو دل میں پایا جاتا ہے اور زبان دل کی ترجمان ہے یعنی دل میں پائے جانے والے کلام کی ترجمانی زبان کرتی ہے۔ شاعر کا قول: "الکلام لفی الفواد" کلامِ نفسی کے وجودنفس الامری پر صراحت کے ساتھ دلالت کر رہا ہے۔

وقال عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ:- یہاں سے کلامِ نفسی کے ثبوت پر حضرت عمر فاروق رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے ایک قول سے حجت قائم کرتے ہیں:

حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے وصال کر جانے کے بعد مدینے کے انصار ثقیفہ بنو ساعدہ میں سعد ابن عبادہ انصاری رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی قیادت میں خلافت کے مسئلہ پر باہمی صلاح ومشورہ کے لیے اکٹھا ہوئے۔

حضرت عمر فاروق رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ جب یہ خبر ہم تک پہنچی تو ہم حضرت ابوبکر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی معیت میں ثقیفہ بنو ساعدہ کی طرف چل پڑے۔ وزورت فی نفسی مقالۃ" اور میں نے اپنے دل میں وہاں خطاب کرنے کے لیے ایک مدلل، مزین اور مرصع مضمون تیار کر رکھا تھا لیکن مجھ سے پہلے ہی حضرت ابوبکر نے خطاب شروع کر دیا اور جو کچھ میں نے دل میں سوچ رکھا تھا وہ سب کچھ بھی کہہ ڈالا اور میں نے جو نہیں سوچ رکھا تھا وہ بات بھی انھوں نے کہہ دی۔

حضرت عمر فاروق رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا یہ کلام "وزورت فی نفسی مقالۃ" کلامِ نفسی کے ثبوت واقعی پر ایک بین دلیل ہے۔

وکثیر اًماتقول لصاحبک:-یہاں سے کلامِ نفسی کے ثبوت پر ایک اور حجت عام لوگوں کے قول سے پیش کی جا رہی ہے۔

فرماتے ہیں کہ اکثروبیش تر آدمی اپنے بھروسے مند دوست سے یہ کہتا ہے کہ "میں اپنے دل میں ایک بات رکھتا ہوں چاہتا ہوں کہ وہ تمھیں بتاؤں۔"

عام لوگوں کا یہ قول بھی کلامِ نفسی کو ثابت کرتا ہے۔اور کلامِ نفسی کے ثبوت پر اللہ تعالیٰ کا یہ قول سب سے قوی حجت ہے:

"وَيَقُوْلُوْنَ فِيْۤ اَنْفُسِهِمْ لَوْ لَا يُعَذِّبُنَا اللّٰهُ بِمَا نَقُوْلُ" اور اپنے دلوں میں کہتے ہیں ہمیں اللہ عذاب کیوں نہیں کرتا ہمارے اس کہنے پر۔(کنزالایمان) (المجادلۃ:۸)

☆☆☆☆☆

*** والدليل على ثبوت صفة الكلام إجماع الأمة وتواتر النقل عن الأنبياء عليهم السلام أنه تعالى متكلم، مع القطع باستحالة التكلم من غير ثبوت صفة الكلام. فثبت أن لله تعالى صفات ثمانية هي: العلم والقدرة والحياة والسمع والبصر والإرادة والتكوين والكلام. ولما كان في الثلاثة الأخيرة زيادة نزاع وخفاء كرر الإشارة إلى إثباتها وقدمها، وفصل الكلام ببعض التفصيل فقال:**

ترجمہ:-اور صفتِ کلام کے ثبوت پر دلیل امت کا اجماع ہے اور انبیا علیہم السلام سے نقل کا تواتر ہے کہ اللہ تعالیٰ متکلم ہے اس بات کے یقینی ہونے کے ساتھ کہ بغیر صفتِ کلام کے ثبوت کے تکلم محال ہے تو ثابت ہوگیا کہ صفاتِ باری تعالیٰ آٹھ ہیں علم،قدرت،حیات،سمع،بصر،ارادہ،تکوین،کلام اور آخری تینوں میں نزاع کے زیادہ پائے جانے اور خفا کی بنا پر مصنف نے ان کے اثبات وقدم کی طرف دوبارہ اشارہ کیا ہے اور کلام میں کچھ تفصیل کی تو کہا۔

تشریح

والدليل على ثبوت صفة الكلام:-ذاتِ باری تعالیٰ کے لیے صفتِ کلام کے ثبوت پر شارح نے دو دلیل ذکر کی ہے۔

پہلی دلیل یہ ہے کہ ذاتِ باری تعالیٰ کے لیے صفت کلام کے ثبوت یعنی اس کے متکلم ہونے پر اجماع قائم ہے اور اجماع بھی ایک دلیل شرعی ہے دوسری دلیل یہ ہے کہ انبیاے کرام سے متواترا منقول ہے کہ اللہ تعالیٰ متکلم ہے۔ مثلاً انبیاے کرام علیہم السلام اپنی امت سے یہ فرماتے رہے کہ:امر الله بكذا و نهى عن كذا. اللہ تعالیٰ نے تمھیں فلاں کام کرنے کا حکم دیا ہے اور فلاں کام سے روک دیا ہے۔اور یہ یقینی ہے کہ صفتِ کلام کے ثبوت کے بغیر کسی کا متکلم ہونا محال ہے اور جب اللہ تعالیٰ کا متکلم ہونا ثابت ہے تو اس کے لیے صفت کلام کا بھی ثبوت ضروری ہے۔

معتزلہ کا موقف یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ ایجاد کلام کے معنیٰ میں متکلم ہے لیکن معتزلہ کا یہ ایک فاسد کلام ہے اس لیے کہ اہل لغت کا اس پر اجماع ہے کہ فاعل ،من قام به الفعل. ہے نہ کہ فعل کا ایجاد کرنے والا۔

فثبت أن لله تعالى صفات ثمانية:-شارح فرماتے ہیں کہ جب باری تعالیٰ کے لیے صفتِ کلام بھی ثابت ہے تو ثابت ہوگیا کہ ذاتِ باری تعالیٰ کے لیے صفات ثبوتیہ آٹھ ہیں:علم،قدرت،حیات،سمع،بصر،ارادہ،تکوین،کلام۔

ولما كان في الثلاثة الأخيرة:شارح فرماتے ہیں کہ آخری تین صفات یعنی ارادہ،تکوین اور کلام میں نزاع اور

اختلافات زیادہ ہیں اور ان میں خفا بھی ہے اس لیے مصنف نے ان تینوں کے مباحث کو منفرداً دوبارہ ذکر کیا ہے اور کلام میں کچھ تفصیل کی ہے۔

☆☆☆☆☆

* وهو أي الله تعالى متكلم بكلام هو صفة له ضرورة امتناع إثبات المشتق للشيء من غير قيام مأخذ الاشتقاق به، وفي هذا رد على المعتزلة حيث ذهبوا إلى أنه متكلم بكلام هو قائم بغيره ليس صفة له. أزلية ضرورة امتناع قيام الحوادث بذاته تعالى. ليس من جنس الحروف والأصوات ضرورة أنها أعراض حادثة مشروط حدوث بعضها بانقضاء البعض، لأن امتناع التكلم بالحرف الثاني بدون انقضاء الحرف الأول بديهي، وفي هذا رد على الحنابلة والكرامية القائلين بأن كلامه تعالى عرض من جنس الأصوات والحروف، ومع ذلك فهو قديم.

ترجمہ:- اور وہ یعنی اللہ تعالیٰ ایسے کلام سے متکلّم ہے جو اس کی صفت ہے، ماخذ اشتقاق کے پائے بغیر شئی کے لیے مشتق کے ثبوت کے محال ہونے کی بداہت کی وجہ سے اور اس میں معتزلہ پر رد ہے جو اس کی طرف گئے ہیں کہ اللہ تعالیٰ ایسے کلام سے متکلّم ہے جو اس کی ذات کے ساتھ قائم نہیں ہے اور اس کی صفت نہیں ہے (وہ صفتِ کلام) ازلی ہے ذاتِ باری تعالیٰ کے ساتھ حوادث کے قیام کے امتناع کی بداہت کی بنا پر (ذات باری تعالیٰ کی صفت کلام) حروف و آواز کی جنس سے نہیں ہے۔ اس کی بداہت کی وجہ سے کہ یہ سب اعراض حادثہ ہیں ان میں بعض کا پایا جانا بعض کے ختم ہونے کے ساتھ مشروط ہے اس لیے کہ بغیر پہلے حرف کے تلفظ کے ختم ہوئے دوسرے حرف کے تلفظ کا محال ہونا بدیہی ہے اور اس میں حنابلہ اور کرّامیہ پر رد ہے جو اس کے قائل ہیں کہ ذاتِ باری تعالیٰ کا کلام عرض ہے آواز اور حروف کی جنس سے ہے باوجود اس کے وہ قدیم ہے۔

تشریح

وهو أي الله تعالى:- اس عبارت سے مصنف بتانا چاہتے ہیں کہ ذاتِ باری تعالیٰ ایسے کلام سے متکلّم ہے جو خود اس کی صفت ہے اور اس کی ذات کے ساتھ قائم ہے کسی اور کے ساتھ قائم نہیں ہے اس پر دلیل یہ ہے کہ مشتق کا ثبوت کسی کے لیے بغیر ماخذِ اشتقاق کے ثبوت کے نہیں ہو سکتا ہے مثلاً بغیر ثبوت علم کے کوئی بھی عالم نہیں ہو سکتا۔ پہلے ثبوت علم ہو گا پھر کوئی عالم ہو گا۔ لہٰذا بغیر صفتِ کلام کے ثبوت کے ذاتِ باری تعالیٰ متکلّم ہو یہ نہیں ہو سکتا ہے تاہم اس استدلال پر کوئی یہ اعتراض کر سکتا ہے کہ متکلّم کا ماخذِ استقاق تکلم ہے نہ کہ کلام ہاں یہ ضرور ہے کہ کلام تکلم کا اثر ہے جیسے کتابت کا اثر نقوش ہیں جس کا جواب یہ کہ کر دیا جائے گا کہ قیامِ تکلم قیامِ کلام کو مستلزم ہے یعنی جہاں تکلم ہو گا وہاں کلام ضرور ہو گا۔ لہٰذا ذاتِ باری تعالیٰ کے لیے تکلم پایا جائے گا تو کلام بھی پایا جائے گا۔

وفي هذا رد على المعتزلة:- شارح فرماتے ہیں کہ مصنف نے "وهو متكلم بكلام هو صفة له" سے معتزلہ پر رد قائم کیا ہے جو اس کے قائل ہیں کہ ذاتِ باری تعالیٰ ایسے کلام سے متکلّم ہے جو اس کی ذات کے ساتھ نہیں قائم ہے بلکہ ذاتِ باری تعالیٰ کے علاوہ کے ساتھ قائم ہے مثلاً لوحِ محفوظ، حضرت جبرئیل، شجرۂ موسیٰ علیہ السلام اور ہر اس شخص کے ساتھ جو کلامِ باری کو پڑھتا ہے۔ اور جب کلام ذاتِ باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہی نہیں ہے تو اس کی صفت بھی نہیں ہے۔

ليس من جنس الحروف والأصوات:- اس عبارت کا مطلب یہ ہے کہ ذاتِ باری تعالیٰ کی صفت کلامِ ازلی

ہے حادث نہیں ہے اس لیے کہ حوادث کا قیام ذاتِ باری تعالیٰ کے ساتھ محال ہے "کما مر غیر مرة" اور جیسے ہمارا کلام آواز اور حروف کی جنس سے ہے، ذات باری تعالیٰ کا کلام اس سے بے نیاز ہے آواز اور حروف کی جنس سے نہیں ہے اس لیے کہ آواز اور حروف اعراضِ حادثہ کی قبیل سے ہیں اس لیے کہ آواز اس کیفیت کا نام ہے جو ہوا کو عارض ہوتی ہے اور حروف بوقتِ تکلم ایک مخصوص آواز کا نام ہیں اور ظاہر ہے کہ یہ دونوں حادث ہیں حادث اس لیے ہیں کہ حرف ثانی کا تکلم یا تلفظ بغیر حرف اوّل کے تکلم یا تلفظ کے ختم ہوئے ممکن نہیں ہے۔ دفعتًا واحدہ جمیع حروف کا تکلم نہیں ہو سکتا ایک حرف کا تکلم جب ختم ہو جائے گا اس کے بعد ہی دوسرے حرف کا تکلم ممکن ہو سکے گا اب اس میں حدوث مسبوق یعنی وہ حرف جس کا تکلم بعد میں ہوگا اس کا حدوث بالکل ظاہر ہے اور سابق یعنی وہ حرف جس کا تکلم ختم ہو گیا ہے وہ اس لیے حادث ہے کہ قدم کا عدم محال ہوتا ہے اور یہاں انقضا اور عدم پایا گیا۔ لہٰذا وہ قدیم ہو یہ نہیں ہو سکتا ہے۔

فی هذا رد علی الحنابلة و الکرّامیة:- شارح فرماتے ہیں کہ مصنف نے "لیس من جنس الحروف والأصوات" سے حنابلہ اور کرّامیہ پر رد قائم کیا ہے جو اس کے قائل ہیں کہ ذاتِ باری تعالیٰ کا کلام عرض ہے اصوات اور حروف کی جنس سے ہے اس کے باوجود وہ قدیم ہے۔

حنابلہ:- حضرت امام احمد بن حنبل کے متبعین کو حنابلہ کہتے ہیں حضرت امام احمد بن حنبل سے صراحتًا یہ منقول نہیں ہے کہ ذاتِ باری تعالیٰ کا کلام آواز اور حروف کی جنس سے ہے لیکن انھوں نے کلامِ لفظی کے قدم کا موقف اختیار کیا ہے جس کے لیے آواز اور حروف لازم ہیں اور پھر کلامِ لفظی کے قدم کا قول حنابلہ کا ہے اور کرّامیہ کا قول یہ ہے کہ کلام حادث ہے لیکن ذاتِ باری تعالیٰ کے ساتھ اس کا قیام ممکن ہے اور بعض کرّامیہ نے قدم کا بھی موقف اختیار کیا ہے اس لیے شارح نے حنابلہ کے ساتھ کرّامیہ کو بھی ذکر کردیا ہے۔

☆☆☆☆☆

❋ **وهو أی الکلام صفة أی معنی قائم بالذات منافیة للسکوت الذی هو ترک التکلم مع القدرة علیه، والآفة التی هی عدم مطاوعة الآلات إما بحسب الفطرة کما فی الخرس أو بحسب ضعفها وعدم بلوغها حد القوة کما فی الطفولیة. فإن قیل: هذا إنما یصدق علی الکلام اللفظی دون الکلام النفسی، إذ السکوت والخرس انما ینافی التلفظ قلنا: المراد السکوت والآفة الباطنیتان بأن لا یدبر فی نفسه التکلم او لا یقدر علی ذٰلک فکما أن الکلام لفظی و نفسی فکذا ضده اعنی السکوت و الخرس۔**

ترجمہ:- اور وہ یعنی کلام صفت ہے یعنی ایسا معنٰی ہے جو ذاتِ باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہے سکوت کے منافی ہے۔ تکلم پر قدرت کے باوجود ترکِ تکلم کا نام سکوت ہے اور آفت کے منافی ہے اور آفت آلات کے کام نہ کرنے کا نام ہے یا تو پیدائشی اعتبار سے ہو جیسا کہ گونگے پن میں ہوتا ہے یا ضعف اور قوت کی حد تک نہ پہنچنے کی وجہ سے ہو جیسا کہ بچپن میں ہوتا ہے اگر اعتراض کیا جائے کہ یہ (کلام کا ثبوت اور آفت کے منافی ہونا) کلامِ لفظی پر صادق ہوتا ہے نہ کہ کلامِ نفسی پر اس لیے کہ سکوت اور خرس تلفظ کے منافی ہیں۔ ہم کہیں گے کہ مراد آفت اور سکوت باطنی ہیں بایں طور کہ وہ اپنے نفس میں غور و فکر نہ کر سکے یا نفس میں اس پر قدرت نہ رکھے۔ لہٰذا جیسے کلامِ لفظی اور نفسی ہے یہی حال ان کی ضد سکوت اور خرس کا ہے۔

تشریح

وھو أي الكلام:- جنس اصوات و حروف سے کلامِ باری تعالیٰ کی نفی کے بعد اس عبارت سے مصنف یہ بتا رہے ہیں کہ ذاتِ باری تعالیٰ کا کلام سکوت اور آفت کے منافی ہے اور منشا یہی ثابت کرنا ہے کہ ذاتِ باری تعالیٰ کا کلام کلامِ نفسی ہے۔

تکلم پر قدرت کے باوجود تکلم نہ کرنا سکوت ہے تکلم اور سکوت میں عدم و ملکہ کا تقابل ہے جس میں تکلم ملکہ ہے اور سکوت عدم ملکہ ہے لہٰذا حجر سکوت سے متّصف نہیں ہو سکتا اور آفت متکلم کے آلات کی عدم مطاوعت یعنی کام نہ کرنے کا نام ہے۔

تکلم کے آلات میں حنجرہ (گلے کی نالی) زبان اور وہ عضلات ہیں جو ان دونوں کو حرکت دیتے ہیں۔

تکلم کے آلات کے کام نہ کرنے کی دو وجہ ہوتی ہے ایک تو یہ کہ پیدائشی اعتبار سے ایسا ہوتا ہے کہ آدمی تکلم کے قابل نہیں رہتا ہے جیسے کہ گونگے ہوتے ہیں اور دوسری وجہ یہ ہوتی ہے کہ تکلم کے آلات کی ساخت ابھی بہت کمزور ہوتی ہے اور اس حد تک ابھی نہیں پہنچے ہوتے ہیں کہ اپنا کام کر سکیں جیسا کہ بچپن میں ہوتا ہے۔

فإن قيل: هذا انما يصدق:- اس عبارت سے ایک اعتراض کیا گیا ہے اعتراض یہ ہے کہ کلام کا سکوت اور آفت کے منافی ہونا کلامِ لفظی پر صادق ہوتا ہے یعنی کلامِ لفظی سکوت اور آفت کے منافی ہوتا ہے کیوں کہ سکوت تلفظ اور تکلم نہ کرنے کا نام ہے اسی طرح خرس بات چیت نہ کر پانے کا نام ہے اور تلفظ کرنا یا نہ کرنا یہ کلامِ لفظی میں ہے نہ کہ کلامِ نفسی میں۔

قلنا:- شارح جواباً فرماتے ہیں کہ یہاں سکوت اور آفت سے سکوتِ ظاہری اور آفت ظاہری نہیں مراد ہیں بلکہ سکوت اور آفت باطنی مراد ہیں۔ نفس میں غور و فکر نہ کرنا یا نفس میں فکر و تدبر کی صلاحیت کا نہ پایا جانا سکوت باطنی اور آفتِ باطنی ہیں جیسے کلامِ لفظی اور نفسی ہوتا ہے یوں ہی سکوت اور آفت بھی لفظی اور نفسی ہوتے ہیں سکوت ظاہری اور آفتِ ظاہری کلامِ لفظی کے منافی ہیں اور سکوت اور آفتِ باطنی کلامِ نفسی کے منافی ہیں۔

☆☆☆☆☆

❊ **والله تعالى متكلم بها آمر وناه ومخبر يعني أنه صفة واحدة تتكثر بالنسبة إلى الأمر والنهي والخبر، باختلاف التعلقات كالعلم والقدرة وسائر الصفات، فإن كلاً منها واحدة قديمة، والتكثر والحدوث إنما هو في التعلقات والإضافات، لما أن ذلك أليق بكمال التوحيد، ولأنه لا دليل على تكثر كل منها في نفسها.**

ترجمہ:- اور اللہ تعالیٰ اسی صفتِ کلام سے متکلم، آمر، ناہی اور مخبر ہے یعنی وہی صفتِ واحدہ تعلقات کے اختلاف کی بنا پر امر، نہی اور خبر کے اعتبار سے متکثر ہو جاتی ہے جیسے علم، قدرت اور تمام صفات ہیں کیوں کہ ان میں سے ہر ایک واحد قدیم ہے تکثر اور حدوث تعلقات اور اضافات میں ہیں اور یہی کمال توحید کے زیادہ لائق ہے اور اس لیے کہ فی نفسہٖ ان میں ہر ایک کے تکثر پر کوئی دلیل نہیں ہے۔

تشریح

والله تعالى متكلم بها:- بعض اشاعرہ کا موقف یہ ہے کہ صفتِ کلام واحد نہیں ہے بلکہ اس میں تعدد اور تکثر ہے اور اس کے پائے جانے کی پانچ صورتیں ہیں: امر، نہی، خبر، استفہام، ندا۔

مصنف ان پر رد قائم کرتے ہوئے کہتے ہیں ایسا نہیں ہے بلکہ کلام ایک ہی صفت ہے۔ امر، نہی، استفہام وغیرہ کی طرف

نسبت کرتے ہوئے جو تکثر اور تعدد نظر آرہا ہے یہ تعلقات اور اضافات کے اختلاف کی وجہ ہے لیکن فی نفسہ وہ ایک ہی صفت ہے جیسے کہ دیگر صفات علم وقدرت، سمع اور بصر وغیرہ ہیں کہ یہ فی نفسہ واحد اور قدیم ہیں لیکن ان کے متعلقات میں اختلاف اور تعدد کی وجہ سے ان کے تعلقات میں بھی تعدد اور تکثر پایا جاتا ہے ان صفات میں فی نفسہ کوئی تعدد اور تکثر نہیں ہے تعدد اور تکثر یا حدوث ان کے تعلقات میں ہے اسی طرح کلام بھی صفتِ واحدہ ہے۔ لیکن مخبر عنہ سے تعلق کے اعتبار سے وہ خبر ہے اور مامور بہ سے تعلق کے اعتبار سے وہ امر ہے اور منہی عنہ سے تعلق کے اعتبار سے وہ نہی ہے تو یہاں پر کلام میں تعدد اس کے اضافی اسما کی بنا پر نظر آرہا ہے نفس الامر میں اس میں کوئی تعدد نہیں ہے جیسے کہ زید ایک شخص واحد جزئی ہے لیکن اپنے باپ مثلاً عمر کی طرف نسبت کرتے ہوئے ابن ہے اور اپنے لڑکے مثلاً خالد کی طرف نسبت کرتے ہوئے اب ہے اور اپنی بیوی ہندہ کی طرف نسبت کرتے ہوئے زوج ہے اور اپنے غلام کی طرف نسبت کرتے ہوئے مولیٰ ہے اور اپنے مکان کی طرف نسبت کرتے ہوئے مالک ہے تو یہاں پر نفس زید میں کوئی تکثر اور تعدد نہیں ہے، تعدد اور تکثر زید میں اضافی اور اعتباری ہیں نفس الامر میں جس کا کوئی وجود نہیں ہے۔

لِما أن ذالک أليق بكمال التوحيد: -صفاتِ باری تعالیٰ کی وحدت پر اس عبارت سے بھی ایک دلیل قائم کی گئی ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ کمال توحید اسی کا متقاضی ہے کہ ذات باری تعالیٰ سے صفات کی ہی نفی کردی جائے کیوں کہ صفات کے ثبوت کی تقدیر پر تعدد قدما تعددِ وجبا جیسے استحالات درپیش ہیں لیکن کم از کم آٹھ صفات مانے بغیر کوئی چارہ نہیں ہے کیوں کہ ان کے ثبوت پر نصوص وارد ہیں۔ اس لیے زیادہ مناسب یہی ہے کہ جہاں تک ممکن ہو صفات میں تقلیل کی جائے اور ذاتِ باری تعالیٰ کی وحدانیت کے تقاضے کے پیشِ نظر وہی صفات ثابت کیے جائیں جو ضروری ہیں اور غیر ضروری صفات کی نفی کردی جائے۔

ولأنه لا دليل على تكثر كل منها في نفسها: -اس عبارت سے شارح نے صفات ثمانیہ کی وحدت پر ایک دوسری دلیل قائم کی ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ ہم نے دلائل سے ان صفات کے تعلقات اور اضافات میں تعدد اور تکثر کو ثابت کردیا ہے اور نفسِ صفات سے تعدد اور تکثر کی نفی کردی ہے اب اگر کوئی نفسِ صفات میں تعدد اور تکثر کا مدعی ہے تو وہ اپنے دعویٰ کو دلیل سے ثابت کرے کیوں کہ "البينة على المدعى" کا ضابطہ اسی کا متقاضی ہے۔

☆☆☆☆☆

❊ فإن قيل: هذه أقسام للكلام لا يعقل وجوده بدونها فيكون متكثرا في نفسه. قلنا: ممنوع، بل إنما يصير أحد تلك الأقسام عند التعلقات، وذلك فيما لا يزال، وأما في الأزل فلا انقسام أصلاً.

ترجمہ: -اگر کہا جائے کہ یہ کلام کی قسمیں ہیں لہٰذا کلام کا وجود ان اقسام کے بغیر متصور نہیں ہوگا تو کلام بھی فی نفسہ متکثر ہوجائے گا ہم کہیں گے کہ یہ ناقابلِ تسلیم ہے بلکہ کلام تعلقات کے وقت ان اقسام کا ایک ہوتا ہے اور یہ بعد ازل ہے لیکن ازل میں تو بالکل ہی انقسام نہیں ہے۔

تشریح

فإن قيل: -اس عبارت سے ایک اعتراض وارد کیا گیا ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ کلام کلی ہے اور امر، نہی، خبر وغیرہ اس کے جزئیات اور افراد ہیں اور کلی کا وجود خارج میں اپنے افراد کے ضمن میں ہوتا ہے اور جب افراد میں کثرت ہوگی تو کلی میں بھی معنیً تکثر پایا جائے گا۔ لہٰذا کلام خارج میں جب بھی پایا جائے گا تو تکثر کے ساتھ ہی پایا جائے گا۔ فلا يصح

قولكم الكلام واحد وانما التكثر في التعلقات.

قلنا: ممنوع:-شارح فرماتے ہیں کہ یہ اعتراض ناقابلِ تسلیم ہے ہم اسے نہیں مانتے ہیں کہ کلام کا وجود ان اقسام کے ضمن میں ہی متصور ہوگا اس لیے کہ کلام کی اس کے اقسام کی طرف نسبت کلی کی جزئیات کی طرف نسبت جیسی نہیں ہے بلکہ یہ نسبت ایسی ہے جیسے زید کی اس کے عوارض کتابت وضحک کی طرف نسبت ہے کہ یہ نسبت ذاتِ زید میں تکثر اور تعدد کی موجب نہیں ہے ممکن ہے کہ زید ان عوارض کے ساتھ پایا جائے اور یہ بھی ممکن ہے کہ ان کے بغیر بھی پایا جائے یہی حال کلام کا اس کے اقسام کی طرف نسبت کرتے ہوئے ہے کہ یہ قسمیں کلام میں تعدد اور تکثر کی موجب نہیں ہیں اقسام کے باوجود کلام کی وحدت برقرار ہے۔

وذلك فيما لايزال:-اس عبارت سے شارح فرماتے ہیں کہ کلام میں امر ونہی، خبر اور استفہام وغیرہ بعد ازل ہیں ازل میں صرف کلام ہے۔ امر، نہی، استفہام، خبر، ندا نہیں ہیں۔

متقدمین اشاعرہ اور جمہور اشاعرہ کے مابین ایک اختلاف یہ ہے کہ ذاتِ باری تعالیٰ کا کلام ازل میں امر، نہی، استفہام وغیرہ کی طرف منقسم ہے یا نہیں ہے۔

امام عبداللہ بن سعید قطان اور جمیع متقدمین اشاعرہ کا موقف یہ ہے کہ ذاتِ باری تعالیٰ کا کلام ازل میں امر، نہی، خبر وغیرہ کی طرف منقسم نہیں ہے یہ انقسام بعدِ ازل متعلقات حادثہ سے تعلق کی بنا پر پایا جاتا ہے اور جمہور اشاعرہ اس کے قائل ہیں کہ ذاتِ باری تعالیٰ کا کلامِ ازل میں امر، نہی وغیرہ کی شکل میں متصور ہے۔

شارح نے جو جواب پیش کیا ہے یہ متقدمین اشاعرہ کے موقف پر مبنی ہے لیکن جمہور اشاعرہ کے موقف پر جواب یہی دیا جائے گا کہ تکثر اور تعدد متعلقات کے اعتبار سے ہے نفس الامر میں تعدد اور تکثر نہیں ہے۔

☆☆☆☆☆

❋ وذهب بعضهم إلى أنه في الأزل خبر، ومرجع الكل إليه، لأن حاصل الأمر إخبار عن استحقاق الثواب على الفعل والعقاب على الترك والنهي على العكس، وحاصل الاستخبار الخبر عن طلب الإعلام، وحاصل النداء الخبر عن طلب الإجابة. ورد بأنا نعلم اختلاف هذه المعاني بالضرورة واستلزام البعض للبعض لا يوجب الاتحاد.

ترجمہ:-اور بعض حضرات اس کی طرف گئے ہیں کہ کلام ازل میں خبر ہے اور ساری قسمیں اسی کی طرف راجع ہیں اس لیے کہ امر کا حاصل فعل پر ثواب اور ترک فعل پر عذاب کے مستحق ہونے کی خبر دینا ہے اور نہی میں اس کے برعکس ہے اور خبر دریافت کرنے کا حاصل طلب اطلاع کی خبر دینا ہے اور ندا کا حاصل طلب اجابت کی خبر دینا ہے اور اسے بایں طور رد کر دیا گیا ہے کہ ہم ان معانی کے اختلاف کو بالبداہت جانتے ہیں اور بعض کا بعض کو مستلزم ہونا اتحاد کا موجب نہیں ہے۔

تشریح

وذهب بعضهم إلى انه في الازل خبر:-بعض حضرات مثلاً حضرت امام رازی کا موقف یہ ہے کہ ذاتِ باری تعالیٰ کی صفت کلام ازل میں صرف خبر ہے اس لیے کہ کلام کی ساری قسمیں خبر ہی کی طرف راجع ہیں سب کا ماحصل اور نچوڑ خبر ہے کیوں کہ امر کا مقصد یہ ہے کہ مخاطب کو اس بات کی خبر دی جائے کہ اگر تم یہ کام کرو گے تو تم ثواب کے مستحق ہو گے اور نہیں کرو گے تو عذاب کے مستحق ہو گے اور نہی کا مقصد اس کے برعکس ہے یعنی اس بات کی خبر دینا کہ اگر تم اس کام سے باز رہو گے تو ثواب کے مستحق ہو گے

اور نہیں باز آؤ گے تو عذاب کے مستحق ہو گے اور استخبار یعنی استفہام کا حاصل اس بات کی خبر دینا ہے کہ متکلم اپنے مخاطب سے اطلاع کا طالب ہے اور ندا کا حاصل یہ ہے کہ متکلم اپنے مخاطب کو یہ خبر دیتا ہے کہ وہ مخاطب سے جواب کا طالب ہے۔

امام رازی وغیرہ نے کلام کی ساری قسموں کی اصل جو خبر کو قرار دیا ہے اس کی دو وجہیں ہو سکتی ہیں ایک تو معتزلہ کے اس اشکال کا جواب دینا ہے کہ اگر کلام ازلی ہو تو پھر ازل میں امر، نہی، استفہام اور ندا کا کوئی مطلب ہی نہیں ہو گا اس لیے کہ ازل میں جب مخاطب ہی نہیں ہے تو ازل میں ان سب کا تحقق بے معنیٰ ہے۔ اور دوسری وجہ ان لوگوں کی تردید کرنا ہے جو یہ کہتے ہیں کہ کلام پانچ صفات ہیں۔

وردبأنا نعلم:- شارح اس عبارت سے اس کی تردید کرتے ہیں، فرماتے ہیں کہ یہ نہیں ہو سکتا ہے اس لیے کہ یہ سب مختلفة الدلالة. ہیں ہر ایک کا مدلول دوسرے کے مدلول سے مختلف ہے، مدلول میں اگر اختلاف نہ ہوتا تو یہ سب اقسام متبائنہ نہ ہوتے حالاں کہ سب کی سب ایک دوسرے کی متبائن قسمیں ہیں۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ خبر میں صدق اور کذب کا احتمال ہوتا ہے۔ برخلاف امر و نہی وغیرہ کے کیوں یہ انشا کی قسمیں ہیں جس میں صدق و کذب کا احتمال نہیں پایا جاتا اور بعض کا بعض کے ساتھ استلزام مثلاً امر اس خبر دینے کو مستلزم ہے کہ اس کا فاعل ثواب کا مستحق ہے اور یہ امر اور خبر کے درمیان اتحاد کا موجب نہیں ہے ورنہ ہر متلازمین میں اتحاد لازم آجائے گا۔ مثلاً اب اور ابن میں بھی اتحاد لازم آئے گا اور یہ ظاہر البطلان ہے۔

☆☆☆☆☆

❊ فإن قيل: الأمر والنهي بلا مأمور ومنهي سفه وعبث، والإخبار في الأزل بطريق المضي كذب محض يجب تنزيه الله تعالى عنه. قلنا: إن لم نجعل كلامه في الأزل أمراً ونهياً وخبراً فلا إشكال، وإن جعلناه فالأمر في الأزل لإيجاب تحصيل المأمور به في وقت وجود المامور وصيرورته أهلا لتحصيله فيخفي وجود المامور في علم الآمر، كما إذا قدر الرجل ابنا له فأمره بأن يفعل كذا بعد الوجود. والإخبار بالنسبة إلى الأزل لا تتصف بشيء من الأزمنة إذ لا ماضي ولا مستقبل ولا حال بالنسبة إلى الله تعالى، لتنزهه عن الزمان، كما أن علمه أزلي لا يتغير بتغير الأزمان.

ترجمہ:- اگر کہا جائے کہ بغیر مامور (جسے حکم دیا جائے) اور منہی (جسے روکا جائے) کے امر اور نہی بے وقوفی اور لغو ہیں اور ازل میں ماضی کے طریقے پر خبر دینا خالص جھوٹ ہے اللہ تعالیٰ کی تنزیہ اس سے ضروری ہے ہم کہیں گے کہ ازل میں اگر اس کے کلام کو امر، نہی اور خبر نہ بنائیں تو کوئی اشکال ہی نہیں ہے اور اگر ہم بنائیں تو ازل میں امر مامور بہ کی تحصیل کو مامور کے پائے جانے کے وقت میں واجب کرنے کے لیے ہے اور اس کی تحصیل کی اہلیت کے وقت میں اس کے بجالانے کے لیے ہے لہٰذا آمر کے علم میں مامور کا وجود کافی ہے مثلاً جب کسی نے اپنے لیے لڑکا فرض کیا تو اسے وہ حکم دے کہ بعد وجود وہ فلاں کام کرے اور باعتبار ازل کے خبریں کسی زمانے سے متصف نہیں ہوتی ہیں کیوں کہ ذاتِ باری تعالیٰ کے لحاظ سے ماضی ہے نہ مستقبل نہ حال ذاتِ تعالیٰ کے زمانے سے پاک ہونے کی وجہ سے جیسے کہ اس کا علم ازلی ہے زمانے کے تغیر سے تغیر پذیر نہیں ہوتا ہے۔

تشریح

فإن قيل: الأمر والنهي:- یہ معتزلہ کی جانب سے اشاعرہ پر وارد ہونے والے دو اشکال ہیں جن کا حاصل یہ ہے کہ اگر کلام ازلی ہو تو لازم آئے گا کہ حق سبحانہ تعالیٰ ازل میں بغیر مخاطب کے آمر اور ناہی ہو جائے اور یہ غیر معقول ہی نہیں بلکہ

جہالت اور عبث بھی ہے۔ دوسرا اشکال یہ ہے کہ قرآن مقدس میں جابجا صیغۂ ماضی کے ساتھ اخبار کا ورود ہے مثلاً "قال موسیٰ و قلنا یاذالقرنین" وغیرہ اور لفظ ماضی کے صدق کے لیے ضروری ہے کہ اس کے مضمون جملہ کا وقوع قبل اخبار ہوجائے اس تقدیر پر واجب تعالیٰ کا کلام اگر ازلی ہوگا تو کذبِ باری لازم آئے گا اور یہ محال ہے۔

فرقۂ دیابنہ کو چھوڑ کر تمام اہلِ مذاہب کا اس پر اتفاق ہے کہ حق سبحانہ تعالیٰ سے صدور کذب محال ہے اس کی مختصر اً کئی وجوہات ہیں۔

(۱)-کذب ایک قبیح شیٔ ہے جس سے واجب تعالیٰ کی تنزیہ ضروری ہے۔

(۲)-کذبِ باری تعالیٰ انبیاورسل کی بعثت کے منافی ہے۔

(۳)-کذب ایک نقص ہے جس سے حق سبحانہٗ تعالیٰ کی تنزیہ ضروری ہے۔

(۴)-اگر ذاتِ باری تعالیٰ سے کذب ممکن ہو تو کذبِ باری قدیم ہوگا لہٰذا اس کا صدق محال ہوگا کیوں کہ قدیم منعدم نہیں ہوتا۔

ہم نے ماقبل میں دیوبندیوں کے عقیدۂ امکان کذب کی مدلل تردید کی ہے:" فارجع الیه.

قلنا: ان لم نجعل کلامه فی الأزل:- شارح نے اس عبارت سے پہلے اشکال کا دو جواب پیش کیا ہے۔ ایک جواب علیٰ سبیل الانکار ہے اور دوسرا علیٰ سبیل التسلیم ہے۔

جواب سے پہلے ہم آپ کو یاد دلا دیں کہ ماقبل میں اس کی وضاحت ہوچکی ہے کہ اہلِ سنت کے مابین اس میں اختلاف ہے کہ حق سبحانہٗ تعالیٰ کا کلام ازل میں امرونہی وغیرہ سے متّصف ہے یا نہیں؟

حضرت شیخ عبداللہ بن سعید قطان اور آپ کے متبعین کا مذہب یہ ہے کلامِ باری تعالیٰ ازل میں امرونہی سے متّصف نہیں ہے امرونہی سے اس کا اتصاف نزول علی الانبیا کے وقت ہوتا ہے۔ حضرت شیخ ابوالحسن اشعری اور آپ کے متبعین کا مذہب یہ ہے کہ حق سبحانہ تعالیٰ کا کلام ازل میں امرونہی سے متّصف ہے اور یہ اتصاف قدیم ہے یوں ہی اس کے تعلقات بھی قدیم ہیں۔

یہ ذہن نشین کرنے کے بعد آپ پہلے اشکال کا جواب سمجھیے اشکال اول کا پہلا جواب علیٰ سبیل الانکار حضرت شیخ عبداللہ بن سعید قطان کے مذہب پر اس طرح دے رہے ہیں کہ ہم حق سبحانہٗ تعالیٰ کے کلام کا ازل میں امرونہی سے اتصاف ہی نہیں مانتے ہیں۔ لہٰذا یہ اشکال سرے سے وارد ہی نہیں ہوگا کہ واجب تعالیٰ بغیر مخاطب کے آمر وناہی ہوجائے۔

دوسرا جواب علیٰ سبیل التسلیم حضرت امام اشعری کے مذہب پر دے رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ ہم یہ تسلیم کرتے ہیں کہ حق سبحانہٗ تعالیٰ کا کلام ازل میں امرونہی سے متّصف ہے اب رہ گیا یہ سوال کہ اس تقدیر پر حق سبحانہٗ تعالیٰ کا ازل میں بغیر مخاطب کے آمر وناہی ہونا لازم آئے گا اور یہ جہالت اور عبث ہے، ہم کہیں گے کہ ایسا نہیں ہے، بلکہ جہالت اور عبث اس وقت لازم آئے گا جب کہ معدوم مخاطب سے طلب فعل حالت عدم میں ہو اور یہاں ایسا نہیں ہے بلکہ یہاں پر ازل میں واجب تعالیٰ کے آمر ہونے کا مطلب اس بات کو واجب کرنا ہے کہ مامور جب پیدا ہوگا اور موجود ہوگا تو بوقت وجود جب اس کے اندر اس فعل کے کرنے کی اہلیت ہوجائے گی تو مامور بہ کی انجام دہی اور اس کی تعمیل اس کے اوپر ضروری ہوگی۔ اسی قیاس پر ازل میں حق سبحانہٗ تعالیٰ کے ناہی ہونے کا مطلب یہ ہے کہ جب منہی موجود ہوگا تو بوقت وجود اسے منہی عنہ سے باز آجانا ضروری ہوگا۔

ازل میں واجب تعالیٰ کے آمر اور ناہی ہونے کا یہ مطلب نہیں ہے کہ مامور اور منہی حالتِ عدم میں ہی مامور بہ کو انجام دیں اور منھی عنه سے رک جائیں اس لیے کہ یہ عبث اور کھلی ہوئی جہالت ہے تو جب واجب تعالیٰ کے ازل میں آمر اور ناہی کا یہ معنیٰ نہیں ہے بلکہ معنیٰ اوّل مراد ہے تو ازل میں آمر کے علم میں مامور کا وجود کافی ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ خطاب لفظی میں خارج میں مخاطب کا موجود ہونا ضروری ہے لیکن خطاب نفسی میں خارج میں مخاطب کا وجود ضروری نہیں ہے بلکہ اس کا وجود علمی کافی ہے۔

کما إذا قدر الرجل:-اس عبارت سے دوسری تقدیر پر جو جواب پیش کیا گیا ہے شارح اس کی ایک تمثیل پیش کرتے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ یہ ایسے ہی ہے جیسے کسی شخص نے قبل شادی اپنے لیے لڑکا فرض کیا اور اسے حکم دیا کہ وہ بعد وجوہ فلاں کام کرے اور فلاں کام نہ کرے اس میں کوئی استحالہ نہیں ہے، بس اس میں اس شخص کے ذہن میں بچوں کا وجود ذہنی اور علمی کافی ہے۔

والاخبار بالنسبة إلى الأزل:-اس عبارت سے شارح نے دوسرے اشکال کا جواب پیش کیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ واجب تعالیٰ کا کلام وقوع فی الازمنہ سے منزہ ہے ازمنہ سے کلامِ باری تعالیٰ کا اتصاف بعد ازل تعلقات اور ازمنہ کے حدوث اور ان کے پائے جانے کے وقت ہے ازل میں اتصاف ازمنہ نہیں ہے۔ لہٰذا کذب باری تعالیٰ لازم نہیں آئے گا۔

کما أن علمه أزلی لا یتغیر:- معتزلہ نے اس جواب پر ایک اشکال وارد کیا ہے شارح نے اس عبارت سے اس اشکال کے دفع کی جانب اشارہ کیا ہے۔

اشکال یہ ہے کہ قدیم پر تغیر محال ہے لہٰذا واجب تعالیٰ کا کلام اگر ازل میں ازمنہ سے متّصف نہیں ہوگا تو بعد ازل اس کا ازمنہ سے اتصاف محال ہو جائے گا کیوں کہ اتصاف کی صورت میں صفتِ قدیم میں تغیر لازم آجائے گا جو حدوث کا متقاضی ہے۔

حاصل جواب یہ ہے کہ بعد ازل اتصاف کی صورت میں تغیر لازم نہیں آئے گا بلکہ صفت کے تعلقات میں حدوث اور تغیر لازم آئے گا اور یہ نفس صفت میں تغیر اور حدوث کو مستلزم نہیں ہے جیسے کہ علم واجب تعالیٰ ہے کہ وہ زمانے کے تغیر سے متغیر نہیں ہوتا ہے۔ اشاعرہ اس کی ایک مثال دیتے ہوئے کہتے ہیں کہ جیسے ایک ستون اگر کسی مقررہ جگہ پر نصب ہو اور کوئی شخص اس کے ارد گرد گھوم رہا ہو کبھی اس کے آگے کبھی اس کے پیچھے کبھی اس کے دائیں اور کبھی بائیں تو یہاں پر نفس ستون میں کوئی تغیر نہیں ہوگا، ستون تو ہر حالت میں اپنی جگہ پر بعینہٖ برقرار ہے البتہ ستون کی مختلف جہتوں میں گھومنے کی وجہ سے زید کی ہیئت میں تغیر ضرور لازم آئے گا۔

☆☆☆☆☆

* **ولما صرح بأزلية الكلام حاول التنبيه على أن القرآن أيضاً قد يطلق على هذا الكلام النفسي القديم كما يطلق على النظم المتلو الحادث فقال: والقرآن كلام الله تعالى غير مخلوق وعقب القرآن بكلام الله لما ذكر المشايخ من أنه يقال: القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق، ولا يقال: القرآن غير مخلوق، لئلا يسبق إلى الفهم أن المؤلف من الأصوات والحروف قديم كما ذهبت إليه الحنابلة جهلاً أو عناداً. وأقام غير المخلوق مقام غير الحادث تنبيهاً على اتحادهما، وقصداً إلى جرى الكلام على وفق الحديث، حيث قال عليه السلام: "القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق، ومن قال: إنه مخلوق فهو كافر بالله العظيم"، وتنصيصاً على محل الخلاف بالعبارة المشهورة فيما بين الفريقين، وهو أن القرآن مخلوق أو غير مخلوق، ولهذا تترجم هذه المسألة بمسألة خلق القرآن.**

ترجمہ: -اور جب مصنف نے ازلیت کلام کی تصریح کردی تو اس پر تنبیہ کا ارادہ کیا کہ قرآن بھی کبھی اس کلامِ نفسی قدیم پر بولا جاتا ہے جیسے کہ اس نظم پر بولا جاتا ہے جس کی تلاوت کی جاتی ہے جو کہ حادث ہے تو مصنف نے کہا اور قرآن اللہ کا کلام ہے غیر مخلوق ہے اور قرآن کو کلام اللہ سے اس بنا پر معقب کیا ہے جو مشائخ نے ذکر کیا ہے یعنی مشائخ بولتے ہیں القرآن کلام اللہ تعالیٰ غیر مخلوق اور القرآن غیر مخلوق نہیں بولتے تاکہ ذہن اس کی طرف نہ چلا جائے کہ جو اصوات و حروف سے مرکب ہے وہ قدیم ہے جیسا کہ حنابلہ اس کی طرف جہالت اور عناد کی وجہ سے گئے ہیں اور مصنف نے غیر حادث کے مقام پر غیر مخلوق کو رکھا دونوں کے اتحاد پر تنبیہ کرنے کی غرض سے اور کلام کے حدیث کے موافق جریان کے قصد سے جیسا کہ حضور ﷺ نے فرمایا ہے: "القرآن کلام اللہ تعالیٰ غیر مخلوق" اور سرکار نے فرمایا: "من قال انه مخلوق فهو كافر بالله العظيم" اور عبارت مشہورہ کے ذریعے فریقین کے مابین محل نزاع کی تصریح کرنے کے لیے اور محل نزاع یہ ہے کہ قرآن مخلوق ہے یا غیر مخلوق اسی لیے اس مسئلے کا نام مسئلہ خلق قرآن پڑ گیا۔

تشریح

ولما صرح بأزلية الكلام: -شارح فرماتے ہیں کہ جب مصنف نے اس کی صراحت کردی اور یہ ثابت کردیا کہ کلام ازلی ہے تو اب اس پر تنبیہ کا ارادہ کیا کہ قرآن کا اطلاق کبھی کلامِ نفسی قدیم پر بھی ہوتا ہے جیسے کہ اس نظم پر ہوتا ہے جس کی تلاوت کی جاتی ہے اور جو حادث ہے اور محل تنبیہ مصنف کی عبارت "القرآن کلام اللہ تعالیٰ غیر مخلوق" میں لفظ غیر مخلوق ہے اس لیے کہ عدم خلق سے کلام نفسی ہی متصف ہے نہ کہ کلامِ لفظی۔

والقرآن کلام اللہ تعالیٰ غیر مخلوق: - یہ متن کی عبارت ہے مفہوم یہ ہے کہ قرآن اللہ تعالیٰ کا کلام ہے غیر مخلوق ہے۔

وعقب القرآن بکلام اللہ تعالیٰ: - شارح اس عبارت سے ایک امر کی وضاحت کرتے ہیں۔ سوال یہ ہے کہ حضرت ماتن نے لفظ قرآن کے بعد کلام اللہ کا لفظ کیوں ذکر کیا ہے صرف "القرآن غیر مخلوق" پر اکتفا کیوں نہیں کیا۔

شارح فرماتے ہیں کہ مصنف نے یہ تعقیب اس لیے کی ہے کہ تمام مشائخ کی عادت جاری ہے کہ جب وہ اس مسئلہ کو بیان کرتے ہیں تو اسی طرح بیان کرتے ہیں "القرآن کلام اللہ تعالیٰ غیر مخلوق" اور "القرآن غیر مخلوق" نہیں بولتے تو مصنف نے بھی مشائخ کے طرزِ کلام کی اتباع کرنے کی غرض سے کلام اللہ سے قرآن کی تعقیب کردی یعنی قرآن کے بعد لفظ کلام اللہ کا اضافہ کردیا اس کی وجہ یہ ہے کہ اگر مشائخ صرف "القرآن غیر مخلوق" پر اقتصار کرتے تو وہم اس بات کی طرف جاتا کہ وہ قرآن جو اصوات و حروف سے مرکب ہے جس کی تلاوت کی جاتی ہے اور جو جزدان میں لپٹا ہوتا ہے وہ قدیم ہے کیوں کہ قرآن اسی معنیٰ میں اہلِ لغت، قرّا اور علمائے اصول کے نزدیک زیادہ مشہور ہے جیسے کہ کلام اللہ کا اطلاق کلامِ نفسی پر اشاعرہ کے عرف میں زیادہ پایا جاتا ہے۔

کما ذهبت إليه الحنابلة جهلاً وعناداً: شارح فرماتے ہیں کہ حنابلہ اس کی طرف گئے ہیں جو قرآن اصوات اور حروف سے مرکب ہے وہ قدیم ہے اور ایسا یہ لوگ جہالت اور عناد کی بنا پر کہتے ہیں۔ جہل عدم علم کا نام ہے اور عناد علم کے باوجود حق کے انکار کا نام ہے۔

ان کی جہالت کا واضح ثبوت یہ ہے کہ یہ قرآن پاک کی جلد اور غلاف کے بھی قدیم ہونے کے قائل ہیں اور بعض حنابلہ تو یہاں تک کہتے ہیں کہ قرآن جس میں لکھا جاتا ہے یعنی جس کاغذ پر آیاتِ قرآنیہ نقش ہیں وہ کاغذ بھی بعد حدوث قدیم ہو جاتا ہے۔

حاصل یہ ہے کہ متکلمینِ حنابلہ پر نہایت سخت لب و لہجے میں طعن و تشنیع کرتے ہیں جب کہ حضرت امام احمد بن حنبل کی ذات گرامی ائمۂ اربعہ میں شامل ہے اور آپ صاحب مذہب بھی ہیں اور نہایت ہی عظیم درجات و مراتب پر فائز ہیں اور آپ کے متبعین میں بڑے بڑے ائمہ اور مشائخ عظام بھی شامل ہیں جن میں سیدنا غوث اعظم عبدالقادر جیلانی علیہ الرحمۃ والرضوان بھی ہیں جو اس کے قائل ہیں کہ حروف تہجی قدیم ہیں، لہٰذا ہمارے لیے ضروری ہے کہ ہم ہرگز ہرگز کوئی ایسی بات نہ کہیں جس سے ان بزرگوں کی اہانت کا پہلو نکلتا ہو اور ان کی بے ادبی ہوتی ہو بلکہ ہمیں چاہیے کہ ان کے کلام کی توجیہ کی سعی اور کوشش میں کوئی دریغ نہ کریں۔

حضرتِ امام احمد بن حنبل رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے یہ بات ثابت ہے کہ کلامِ لفظی غیر مخلوق ہے یوں ہی اکثر محدثین بھی اس کے قائل ہیں۔ اس کی ہم یہاں پر چند توجیہات ذکر کرتے ہیں۔

(۱)- حضرتِ امام احمد بن حنبل اور محدثین کی مراد یہ ہے کہ کلامِ لفظی ذاتِ باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہے اور غیر مرتب الاجزا ہے جیسا کہ صاحب مواقف نے اس کو اختیار کیا ہے اور شارح نے بھی آخر بحث میں اسے ذکر کیا ہے یہ ایک پسندیدہ قول ہے اگرچہ باطل ہے لیکن ہم قائلین پر طعن و تشنیع اس لیے نہیں کر سکتے کہ وہ اہل تدقیق میں سے ہیں۔

(۲)- اس کی دوسری وجہ یہ ہے کہ لوگ اس وہم سے دور رہیں کہ کلامِ نفسی مخلوق ہے کیوں جب کلامِ لفظی غیر مخلوق ہے تو کلامِ نفسی میں تو مخلوقیت کا شائبہ بھی نہیں ہوگا۔

(۳)- غیر مخلوق سے ان کی مراد غیر مفتری ہے۔

اور غلاف اور جلد کے قدیم ہونے کا قول بعض جاہلوں کا ہے جو خود کو حنبلی کہلاتے ہیں۔ آپ سے جزدان اور جلد کے قدیم ہونے کا قول منقول نہیں ہے۔

وأقام غير المخلوق مقام غير الحادث:- اس عبارت سے ایک سوال کا جواب دیا گیا ہے سوال یہ ہے کہ بحث صفات میں قدم اور حدوث کے الفاظ مستعمل ہیں لیکن مصنف نے یہاں پر اس سے عدول کر کے غیر حادث کے بجائے غیر مخلوق کا لفظ استعمال کیا ہے اس کی وجہ کیا ہے؟

شارح اس سوال کے تین جوابات پیش کرتے ہیں۔

(۱)- پہلا جواب یہ ہے کہ بجائے غیر حادث کے غیر مخلوق کا لفظ اس لیے استعمال کیا گیا ہے تاکہ اس پر تنبیہ ہو جائے کہ عند المتکلّمین دونوں متحد المعنٰی ہیں برخلاف فلاسفہ کے جو اس کے قائل ہیں کہ غیر مخلوق خاص ہے اور غیر حادث عام ہے۔ لہٰذا جو غیر مخلوق ہوگا وہ غیر حادث ضرور ہوگا لیکن اس کے برعکس نہیں ہے عقول عشرہ اور افلاک عند الفلاسفہ غیر حادث لیکن غیر مخلوق نہیں ہیں۔

وقصداً إلى جري الكلام:- یہاں سے اس کا دوسرا جواب پیش کیا جاتا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ ایسا اس لیے ہے تاکہ کلام احادیث کے مطابق ہو جائے کیوں کہ احادیث میں بھی بجائے غیر حادث کے غیر مخلوق کا لفظ مستعمل ہے، احادیث یہ ہیں:

"القرآن كلام الله تعالىٰ غير مخلوق" اور دوسری حدیث یہ ہے: "من قال إنهٗ مخلوق فهو كافر بالله العظيم"

بعض روایات میں یہ آیا ہے "من مات وهو يقول القرآن مخلوق لقى الله تعالىٰ يوم القيامة ووجهه إلى قفاه"

یہ تمام احادیث عند المحدثین موضوع ہیں علامہ ابن جوزی علیہ الرحمۃ نے ان کو موضوعات میں ذکر کیا ہے۔ علامہ سخاوی فرماتے ہیں کہ یہ حدیث جمیع سند کے ساتھ باطل ہے، علامہ مجد الدین فیروز آبادی فرماتے ہیں کہ ان میں سے کوئی بھی حضور ﷺ سے ثابت نہیں ہے یہ صحابہ اور تابعین کے اقوال ہیں، علامہ سخاوی حضرت عمرو ابن دینار سے روایت کرتے ہیں کہ انھوں نے فرمایا کہ میں نے نو صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین کو یہ کہتے ہوئے پایا کہ "من قال القرآن مخلوق فهو كافر" كذافى النبراس.

ہاں یہ سوال ضرور پیدا ہوگا کہ ثقات سے ہونے کے باوجود شارح نے مقامِ استدلال میں احادیث موضوعہ کو بطور سند کیوں پیش کیا ہے۔

جس کا یہ جواب دیا جائے گا کہ اس طرح کا اعتراض وہی لوگ کر سکتے ہیں جو علمِ حدیث اور اس کے اسرار و رموز اور اصول و ضوابط سے ناواقف ہیں احادیث کی صحت میں صرف ائمۂ اسانید پر ہی اعتماد کیا جا سکتا ہے اور حضرت شارح علام ائمۂ اسانید میں سے نہیں ہیں۔

وتنصيصا على محل الخلاف:- اس عبارت سے تیسرا جواب پیش کرتے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ اس سے مقصود یہ واضح کرنا ہے کہ فریقین کے مابین محلِ نزاع اسی عبارت سے مشہور ہے کہ قرآن مخلوق ہے یا غیر مخلوق اسی بنا پر اس مسئلے کو خلق قرآن کے نام سے جانا جاتا ہے نہ کہ حدوث قرآن کے نام سے۔

☆☆☆☆☆

❋ **وتحقيق الخلاف بيننا وبينهم يرجع إلى إثبات الكلام النفسي ونفيه، وإلا فنحن لا نقول بقدم الألفاظ والحروف، وهم لا يقولون بحدوث الكلام النفسي. ودليلنا ما مر أنه ثبت بالإجماع وتواتر النقل عن الأنبياء أنه متكلم، ولا معنى له سوى أنه متصف بالكلام ويمتنع قيام اللفظي الحادث بذاته تعالى، فتعين النفسي القديم.**

ترجمہ:- ہمارے اور معتزلہ کے مابین حقیقی اختلاف کلامِ نفسی کے اثبات اور اس کی نفی کی جانب راجع ہے کیوں کہ ہم الفاظ وحروف کے قدم کے قائل نہیں ہیں اور وہ کلامِ نفسی کے حدوث کے قائل نہیں ہیں اور ہماری دلیل وہی ہے جو گزر چکی ہے کہ یہ اجماع سے ثابت ہے اور انبیائے کرام سے متواتراً منقول ہے کہ اللہ تعالیٰ متکلم ہے اور اس کا کوئی معنیٰ نہیں ہے سوائے اس کے کہ وہ کلام سے متّصف ہو اور لفظی حادث کا قیام ذاتِ باری تعالیٰ کے ساتھ محال ہے لہٰذا نفسی قدیم کا قیام متعین ہوگیا۔

تشریح

وتحقيق الخلاف بيننا وبينهم:- اس عبارت سے شارح فرماتے ہیں کہ در حقیقت ہمارے اور معتزلہ کے مابین بنیادی اختلاف ذاتِ باری تعالیٰ کے لیے کلامِ نفسی کے اثبات و نفی میں ہے ہم ذاتِ باری تعالیٰ کے لیے کلامِ نفسی کا ثبوت مانتے ہیں اور معتزلہ ذاتِ باری تعالیٰ سے کلامِ نفسی کی نفی کرتے ہیں ورنہ اگر فریقین کلامِ نفسی کے اثبات و نفی میں ایک دوسرے سے مختلف نہ ہوں تو ان کے مابین کوئی نزاع ہی نہیں رہ جائے گا کیوں کہ جب ہم یہ کہیں گے کہ قرآن غیر مخلوق ہے تو ہماری مراد قرآن سے کلامِ نفسی ہوگا اور جب معتزلہ کہیں گے کہ قرآن مخلوق ہے تو ان کی مراد قرآن سے کلامِ لفظی ہوگا یعنی ہم جس سے مخلوق ہونے کی نفی کریں گے معتزلہ اس کے لیے مخلوق ہونا ثابت نہیں مانیں گے اور معتزلہ جس کے لیے

مخلوقیت کا ثبوت مانیں گے ہم اس سے مخلوقیت کی نفی نہیں کریں گے۔

خلاصہ یہ ہے کہ اگر ہماری طرح سے معتزلہ بھی ذاتِ باری تعالیٰ کے لیے کلامِ نفسی کو ثابت مان لیں تو دونوں کے مابین کوئی بھی اختلاف نہیں ہوگا کیوں کہ دونوں فریق اس صورت میں قدم کے ہی قائل ہوں گے۔ لہٰذا یہ ثابت ہوگیا کہ محل نزاع ہمارے اور ان کے مابین درحقیقت ذاتِ باری تعالیٰ کے لیے کلامِ نفسی کے اثبات و نفی میں ہے ہمارے نزدیک ذاتِ باری تعالیٰ کے لیے کلامِ نفسی ثابت ہے اور معتزلہ کلامِ نفسی کے ثبوت کے منکر ہیں۔

و دليلنامامر أنه ثبت:-اس عبارت سے شارح فرماتے ہیں کہ ذاتِ باری تعالیٰ کے لیے کلامِ نفسی کے ثبوت پر ہماری دلیل وہی ہے جو گزر چکی ہے یعنی اجماع سے یہ ثابت ہے کہ اللہ تعالیٰ متکلّم ہے اور انبیائے کرام علیہم السلام سے متواتراً منقول ہے کہ ذاتِ تعالیٰ متکلّم ہے اور متکلّم ہونے کا مطلب یہی ہے کہ وہ صفتِ کلام سے متّصف ہے اس لیے کہ کسی بھی موضوع پر صفت کا حمل اس وقت تک صحیح نہیں ہوگا جب تک کہ اس صفت کا ماخذ اشتقاق اس موضوع کے ساتھ نہ قائم ہو جائے۔ لہٰذا جب تک کلام ذاتِ باری تعالیٰ کے ساتھ قائم نہیں ہوگا اسے متکلّم کہنا صحیح نہیں ہوگا اور اجماع سے اللہ تعالیٰ کا متکلّم ہونا ثابت ہے اور انبیائے کرام علیہم السلام سے اس کا متکلّم ہونا متواتراً منقول ہے۔ لہٰذا ثابت ہوگیا کہ ذاتِ باری تعالیٰ کے لیے صفتِ کلام ثابت ہے اور چوں کہ لفظی حادث کا قیام ذاتِ باری تعالیٰ کے ساتھ محال ہے لہٰذا ذاتِ باری تعالیٰ کے ساتھ کلامِ نفسی قدیم ہی قائم ہے اور وہی ثابت ہے۔

☆☆☆☆☆

❋ وأما استدلالهم بأن القرآن متصف بما هو من صفات المخلوق وسمات الحدوث من التأليف والتنظيم والإنزال والتنزيل وكونه عربياً مسموعاً فصيحاً معجزاً إلى غير ذلك، فإنما يقوم حجة على الحنابلة لا علينا، لأنا قائلون بحدوث النظم، وإنما الكلام في المعنى القديم.

ترجمہ:-لیکن معتزلہ کا استدلال یہ ہے قرآن ان صفات سے متّصف ہے جو مخلوق کی صفات اور حدوث کی علامات ہیں یعنی تالیف، تنظیم، انزال اور تنزیل سے اور قرآن کا عربی ہونا مسموع، فصیح اور معجز ہونا اور اس کے علاوہ تو اس سے حنابلہ پر حجت قائم ہوگی ہم پر نہیں کیوں کہ حدوث نظم کے ہم بھی قائل ہیں اور گفتگو معنیٰ قدیم میں ہے۔

تشریح

واما استدلالهم بأن القرأن:-اس عبارت سے شارح نے کلامِ نفسی قدیم کی نفی اور حدوث قرآن پر معتزلہ کے استدلال کو ذکر کیا ہے۔

معتزلہ اپنے دعوے پر اس طرح استدلال کرتے ہیں کہ قرآن مخلوق کی صفات سے متّصف ہے اور حدوث کی علامات پر مشتمل ہے۔ مثلاً تالیف، تنظیم، انزال، تنزیل، عربی ہونا، مسموع ہونا، فصیح ہونا، معجز ہونا اور ان کے علاوہ مثلاً ناسخ ہونا، منسوخ ہونا اور جو مخلوق کی صفات سے متّصف ہوتا ہے وہ بھی مخلوق اور حادث ہوتا ہے۔

ہم ذیل میں ہر ایک کے مفہوم اور حدوث کی توضیح کرتے ہیں۔

تالیف:-چند چیزوں کو اس طور پر جمع کرنا کہ وہ آپس میں باہم مرتبط ہو جائیں۔

تنظیم:-لغوی معنیٰ موتی کو دھاگے میں پرونا، متکلّمین اور اصولین ادباً اور احتراماً تالیفِ قرآن پر لفظ تنظیم کا اطلاق

کرتے ہیں۔

تالیف اور تنظیم میں سے ہر ایک کا حدوث ظاہر ہے اس لیے کہ ان میں اجزا کی طرف احتیاج پایا جاتا ہے اور پھر یہ کہ یہ مرتب کے محتاج ہوتے ہیں۔

انزال و تنزیل:-قرآن مقدس میں انزال اور تنزیل دونوں کا ورود ہے جیسے:

"اِنَّآ اَنْزَلْنٰهُ فِیْ لَیْلَةِ الْقَدْرِ ﴿۱﴾" (قدر:۱) بے شک ہم نے اسے شب قدر میں اتارا۔(کنزالایمان)

اور جیسے: "وَ نَزَّلْنٰهُ تَنْزِیْلًا ﴿۱۰۶﴾" (بنی اسرائیل:۱۰۶) اور ہم نے اسے بتدریج رہ رہ کر اتارا۔(کنزالایمان)

صاحب کشاف نے دونوں میں فرق یہ بیان کیا ہے کہ انزال دفعتًا واحدہ نزول کے معنٰی میں ہے اور تنزیل بتدریج نزول کے معنٰی میں ہے۔قرآن پاک کے لیے دونوں صحیح ہیں لوح محفوظ سے آسمان دنیا پر دفعتًا واحدہ نازل ہوا اور آسمان دنیا سے بتدریج تیئیس سال کی مدت میں حضور ﷺ پر اس کا نزول ہوا۔

ظاہر ہے کہ وہ صفت جو ذاتِ باری تعالیٰ کے ساتھ ہے اس کا نزول محال ہے اس لیے کہ نزول ایک حرکت ہے اور متحرک جسم اور اس کے اعراض حادثہ ہیں معلوم ہوا کہ انزال اور تنزیل دونوں حدوث کی علامات ہیں۔

و کونہ عربیا:-ارشاد باری تعالیٰ ہے:

"اِنَّآ اَنْزَلْنٰهُ قُرْاٰنًا عَرَبِیًّا" (یوسف:۲) بے شک ہم نے اسے عربی قرآن اتارا۔(کنزالایمان)

زبان عربی کی وضع اہلِ عرب نے کی ہے اور وضعیت حدوث کو مستلزم ہے۔

مسموعاً:-ارشاد باری تعالیٰ ہے:

"وَ اِذَا قُرِئَ الْقُرْاٰنُ فَاسْتَمِعُوْا لَهٗ" (الاعراف:۲۰۴) اور جب قرآن پڑھا جائے تو اسے کان لگا کر سنو۔(کنزالایمان)

اور مسموع صوت ہے جو ہوا کے ساتھ قائم ایک عرض ہے اور عرض مخلوق اور حادث ہے۔

فصیحاً:- فصیح وہ کلام ہے جو واضح المعنٰی سہل اللفظ اور عمدہ ترتیب پر ہو۔

معجز:-مقابلے سے عاجز کرنے والا کلام یعنی فصاحت و بلاغت کے ایسے اعلٰی معیار پر فائز ہو کہ وہ طاقتِ انسانی سے خارج ہو جائے۔

فصاحت اور اعجاز دونوں حادث ہیں فصاحت اس لیے حادث ہے کہ فصاحت کے لیے سلاست لفظ ضروری ہے اور سلاست کے لیے لفظ کا مانوسۃ الاستعمال ہونا ضروری ہے اور لفظ اور استعمال دونوں حادث ہیں اور اعجاز اس لیے حادث ہے کہ خصم کو چیلنج الفاظِ قرآنیہ کو پیش کر کے ہی دیا جا سکتا ہے کہ اگر تمہیں اس کے منزل من اللہ ہونے میں شک ہے تو ان آیات و سور کا جواب پیش کرو اور آیات و سور الفاظ و حروف سے مرکب ہیں اور ترکیب حدوث کی علامت ہے۔

و انما یقوم حجۃ علی الحنابلۃ:-اس عبارت سے شارح معتزلہ کے اس استدلال کا جواب پیش کرتے ہیں، فرماتے ہیں کہ اس استدلال کا حاصل یہ ہے کہ کلامِ لفظی حادث ہے لہٰذا یہ استدلال حنابلہ کے خلاف تو حجت ہو سکتا ہے کیوں کہ وہی لوگ کلامِ لفظی کے قدم کے قائل ہیں، ہمارے خلاف یہ حجت نہیں ہو سکتا کیوں کہ کلامِ لفظی کے حدوث کے قائل ہم بھی ہیں البتہ ہم کلامِ نفسی کے قدم کے بھی قائل ہیں لیکن اس استدلال سے کلامِ نفسی کا حدوث ثابت نہیں ہوتا جب کہ ہماری بحث یہاں پر کلامِ نفسی

میں ہے کہ وہ قدیم اور غیر مخلوق ہے۔ لہٰذا ہمارے خلاف یہ استدلال حجت بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے۔

☆☆☆☆☆

❊ والمعتزلة لما لم يمكنهم إنكار كونه تعالى متكلماً ذهبوا إلى أنه تعالىٰ متكلم بمعنى إيجاد الأصوات والحروف في محالها أو إيجاد أشكال الكتابة في اللوح المحفوظ وإن لم يقرأ، على اختلاف بينهم. وأنت خبير بأن المتحرك من قامت به الحركة، لا من أوجدها، وإلا يصح اتصاف الباري بالأعراض المخلوقة له تعالىٰ والله تعالىٰ عن ذلك علواً كبيراً.

ترجمہ:- اور جب معتزلہ سے ذاتِ باری تعالیٰ کے متکلم ہونے کا انکار ممکن نہ ہوا تو وہ لوگ اس کی طرف گئے کہ اللہ تعالیٰ اصوات و حروف کے ان کی جگہوں میں ایجاد کے معنیٰ میں متکلّم ہے یا کتابت کی شکلوں کو لوحِ محفوظ میں پیدا کر دینے کے معنیٰ میں متکلّم ہے اگرچہ وہ تلفظ نہیں کرتا ہے علی اختلاف اقوالھم اور تم خوب خبر رکھتے ہو کہ متحرک وہی ہوتا ہے جس کے ساتھ حرکت قائم ہوتی ہے وہ نہیں ہوتا جس نے حرکت کو ایجاد کیا ہے ورنہ باری تعالیٰ کا اتصاف ان اعراض سے صحیح ہو جائے گا جو اللہ تعالیٰ کی مخلوق ہیں اور اللہ تعالیٰ اس سے بلند و بالا ہے۔

تشریح

والمعتزلة لما لم يمكنهم:- اس عبارت سے شارح فرماتے ہیں کہ قرآن مقدس میں جابجا ذاتِ باری تعالیٰ کے متکلّم ہونے کی صراحت اور انبیاے کرام سے اس کے متکلّم ہونے کی خبر کے تواتر کی بنا پر جب معتزلہ اس کے متکلّم ہونے کا انکار نہ کر سکے تو انھوں نے اس میں تاویل کرنا شروع کر دیا اور یہ کہنے لگے کہ اللہ تعالیٰ کے متکلّم ہونے کا معنیٰ یہ نہیں ہے کہ اصوات و حروف سے مرکب کلام اس کی ذات کے ساتھ قائم ہے، بلکہ اس کے متکلّم ہونے کا معنیٰ یہ ہے کہ اس نے اصوات و حروف کو ان کی جگہوں میں پیدا کیا ہے جیسے کہ مقامِ طور، شجرۂ موسیٰ علیہ السلام، حضرتِ جبرئیل کی زبان، یا زبانِ رسالت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم یا اس کے متکلّم ہونے کا معنیٰ یہ ہے کہ اس نے کتابت کی شکلوں یا نقوش کو لوحِ محفوظ میں نقش کر دیا ہے۔

وان لم يقرأ:- اس عبارت کا مطلب یہ ہے کہ عند المعتزلة اللہ تعالیٰ کا تکلم اصوات و حروف کے ایجاد کے معنیٰ میں ہے اگرچہ واجب تعالیٰ اس کا تلفظ نہیں کرتا ہے اور تکلم بمعنیٰ ایجادِ کلام کی صحت پر معتزلہ یہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ اکثر مصنفین اپنی کتابوں میں کلام یا کسی قول کی نسبت اس کے قائل کی طرف کرتے ہیں جیسے قال الامام الرازی، هذا كلامه فی المحصول جب کہ اوراق پر صرف تحریروں کے نقوش ثبت ہوتے ہیں کلام یا قول کا اس کے متکلّم یا قائل کے ساتھ قیام نہیں ہوتا ہے۔

علی اختلاف بينهم:- اس عبارت کا مطلب یہ ہے کہ حضرتِ جبرئیلِ امین کے ذریعہ ذاتِ واجب تعالیٰ سے قرآن اخذ کرنے اور حاصل کرنے کی کیفیت میں معتزلہ کے مابین اختلاف ہے بعض معتزلہ یہ کہتے ہیں اللہ تعالیٰ ایک صوت پیدا کرتا اور حضرت جبرئیل علیہ السلام اسے سن لیتے پھر بشکلِ وحی اسے لے کر انبیا کی بارگاہ میں اترتے اور بعض کا خیال یہ ہے کہ حضرتِ جبرئیلِ امین لوحِ محفوظ پر لکھے ہوئے ان نقوش کو دیکھ لیتے جو کلامِ باری تعالیٰ پر دلالت کرتے ہیں پھر اسے لے کر انبیاے کرام کی بارگاہ میں حاضر ہوتے۔

وأنت خبير بان المتحرك:- اس عبارت سے شارح معتزلہ کے اس موقف کی تردید کرتے ہیں، فرماتے ہیں کہ

تم خوب اچھی سے واقف ہو کہ متحرک اسے کہتے ہیں جس کے ساتھ حرکت قائم ہوتی ہے اسے نہیں کہتے جس نے جسم میں حرکت پیدا کی ہے اسود وہ کپڑا ہے جس کے ساتھ سواد قائم ہے صباغ اسود نہیں ہے جس نے کالے رنگ کو کپڑے میں بھرا ہے ورنہ اگر اتصاف ایجاد شئی کے معنیٰ میں ہو تو لازم آئے گا کہ ذاتِ باری تعالیٰ ان تمام اعراض سے متصف ہو جائے جن کی اس نے تخلیق کی ہے۔ لہٰذا اب وہ اسود ہو جائے گا اس لیے کہ سواد کی اس نے ایجاد کی ہے یہ بھی لازم آئے گا کہ وہ ابیض ہو جائے اس لیے کہ اس نے بیاض کو پیدا کیا ہے۔ علی ھذا القیاس، تعالیٰ عن ذٰلک علوا کبیرا۔

☆☆☆☆☆

※ ومن أقوى شبه المعتزلة أنكم متفقون على أن القرآن اسم لما نقل إلينا بين دفتي المصاحف تواتراً، وهذا يستلزم كونه مكتوباً في المصاحف مقروءاً بالألسن، مسموعاً بالآذان، وكل ذلك من سمات الحدوث بالضرورة. فأشار إلى الجواب بقوله: وهو أي القرآن الذي هو كلام الله تعالى مكتوب في مصاحفنا أي بأشكال الكتابة وصور الحروف الدالة عليه محفوظ في قلوبنا أي بالألفاظ المخيلة مقروء بألسنتنا بحروفه الملفوظة المسموعة مسموع بآذاننا بتلك أيضاً غير حال فيها أي مع ذلك ليس حالاً في المصاحف ولا في القلوب ولا في الألسنة ولا في الآذان، بل هو معنى قديم قائم بذات الله، يلفظ ويسمع بالنظم الدال عليه، ويحفظ بالنظم المخيل ويكتب بنقوش وأشكال موضوعة للحروف الدالة عليه، كما يقال: النار جوهر مضئ محرق يذكر باللفظ ويكتب بالقلم، ولا يلزم منه كون حقيقة النار صوتاً وحرفاً.

ترجمہ:- اور معتزلہ کے شبہات میں سب سے قوی شبہ یہ ہے کہ تم اس پر متفق ہو کہ قرآن اس کا نام ہے جو ہماری طرف مصاحف کی دو دفتیوں کے بیچ متواتراً منقول ہے اور یہ مصاحف میں قرآن کے لکھے ہونے زبان سے پڑھے ہونے اور کان سے سنے ہونے کو مستلزم ہے اور یہ سب بالبداہت حدوث کی علامات ہیں تو مصنف نے اپنے اس قول سے جواب کی طرف اشارہ کیا، اور وہ یعنی وہ قرآن جو اللہ تعالیٰ کا کلام ہے "مصاحف میں لکھا ہوا ہے" یعنی کتابت کی شکلیں اور حروف کی صورتیں جو کلام اللہ پر دال ہیں، "ہمارے دلوں میں محفوظ ہے" یعنی الفاظ مخیلہ کے ذریعہ "ہماری زبانوں سے پڑھا جاتا ہے" یعنی ان حروف کے ذریعہ جو ملفوظ اور مسموع ہوتے ہیں، ہمارے کانوں سے انھیں حروف ملفوظہ کے ذریعہ سنا جاتا ہے ان میں حال نہیں ہے یعنی ان سب کے باوجود وہ مصاحف میں حلول نہیں کیے ہوئے اور نہ ہی دلوں، زبانوں اور کانوں میں ہی حال ہے بلکہ کلامِ نفسی ایک ایسا معنیٰ ہے جو قدیم ہے اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم ہے وہ اس نظم کے ذریعہ متلفظ اور مسموع ہوتا ہے جو اس پر دال ہے اور نظم مخیلہ کے ذریعہ وہ یاد کیا جاتا ہے اور ان نقوش اور الفاظ کے ذریعہ وہ لکھا جاتا ہے جو ان حروف کے لیے موضوع ہیں جو کلامِ نفسی پر دلالت کرتے ہیں جیسے کہ کہا جاتا ہے کہ آگ وہ جوہر ہے جو روشن اور جلانے والی ہے یہ لفظ سے یاد کیا جاتا ہے اور قلم سے لکھا جاتا ہے اور اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ آگ کی حقیقت صوت اور حرف ہو جائے۔

تشریح

ومن اقوی شبہ المعتزلۃ:- حدوث قرآن کو ثابت کرنے کے لیے معتزلہ کی جانب سے اشاعرہ پر جو شبہات وارد کیے جاتے ہیں ان میں سب سے قوی شبہ یہ ہے کہ اشاعرہ اس پر متفق ہیں کہ قرآن نام اسی کا ہے جو ہماری طرف مصاحف

کی دو دفتیوں کے درمیان مسلسل منقول ہوتا چلا آرہا ہے قرآن کی یہ تعریف اس بات کو مستلزم ہے کہ قرآن مصاحف میں لکھا ہو، زبان سے اسے پڑھا جائے اور کان سے سنا جائے کیوں کہ نقل لکھنے، پڑھنے اور سننے کو مستلزم ہے اور لکھنا، پڑھنا اور سننا حدوث کی علامات ہیں، لہٰذا معلوم ہوا کہ قرآن مخلوق اور حادث ہے۔

وهو ای القرآن الذی هو کلام الله تعالیٰ:- اس عبارت سے مصنف نے اس اعتراض کا جواب پیش کیا ہے، فرماتے ہیں کہ یہ ہمیں تسلیم ہے کہ قرآن کتابت کی شکلوں اور کلامِ نفسی پر دلالت کرنے والے حروف کی صورتوں کے ذریعہ مصاحف میں مکتوب ہے اور حروف ملفوظہ مسموعہ کے ذریعہ وہ ہماری زبانوں سے پڑھا بھی جاتا ہے اور حروفِ ملفوظہ سے وہ ہمارے کانوں سے سنا بھی جاتا ہے ان سب کے باوجود قرآن نہ تو مصاحف میں حلول کیے ہوئے ہے اور نہ ہی دلوں، زبانوں اور کانوں میں ہی وہ حلول کیے ہوئے ہے بلکہ قرآن ایک ایسا معنیٰ ہے جو قدیم ہے ذاتِ باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہے اور اس نظم سے جو قرآن یعنی کلامِ نفسی پر پر دلالت کرتا ہے قرآن کا تلفظ بھی ہوتا ہے اور سنا بھی جاتا ہے اور اس نظم مخیلہ سے جو قرآن یعنی کلامِ نفسی پر دال ہے وہ یاد بھی کیا جاتا ہے اور ان نقوش اور اشکال سے جو ان حروف کے لیے موضوع ہیں جو معنیٰ قدیم یعنی کلامِ نفسی پر دال ہیں لکھا بھی جاتا ہے لیکن ان سے یہ لازم نہیں آتا ہے کہ کلامِ نفسی جو قرآن سے عبارت ہے اور جو ذاتِ باری تعالیٰ کی صفت قدیم اور اس کی ذات کے ساتھ قائم ہے اس کی حقیقت صوت، لفظ، قرأت، صورت اور شکل ہو جائے جیسے کہ کہا جاتا ہے کہ آگ ایک ایسا جوہر ہے جو روشن اور جلانے والا ہے اسے لفظ سے ذکر کیا جاتا ہے اور قلم سے لکھا جاتا ہے لکھنے اور ذکر کرنے سے یہ لازم نہیں آتا ہے کہ آگ کی حقیقت صوت یا حرف ہو جائے۔

خلاصۂ جواب یہ ہے کہ مکتوب، محفوظ، مسموع اور مقروء حروفِ منظومہ اور کلامِ لفظی کے اوصاف ہیں، کلامِ نفسی جو حقیقت میں اللہ تعالیٰ کی صفت ہے، اس کے اوصاف نہیں ہیں، اس پر ان اوصاف کا اطلاق مجازاً ہوتا ہے۔

☆☆☆☆☆

❋ وتحقيقه أن للشيء وجوداً في الأعيان، ووجوداً في الأذهان، ووجوداً في العبارة، ووجوداً في الكتابة، فالكتابة تدل على العبارة، وهي على ما في الأذهان، وهو على ما في الأعيان، فحيث يوصف القرآن بما هو من لوازم القديم كما في قولنا: القرآن غير مخلوق، فالمراد حقيقته الموجودة في الخارج، وحيث يوصف بما هو من لوازم المخلوقات والمحدثات يراد به الألفاظ المنطوقة المسموعة كما في قولنا: قرأت نصف القرآن، أو المخيلة كما في قولنا: حفظت القرآن، أو يراد به الأشكال المنقوشة كما في قولنا: يحرم للمحدث مس القرآن.

ترجمہ:- اور اس کی تحقیق یہ ہے کہ شئی کا ایک وجود خارج میں اور ایک وجود ذہن میں ہوتا ہے اور ایک وجود لفظ اور ایک وجود کتابت میں ہوتا ہے تو کتابت عبارت پر دلالت کرتی ہے اور عبارت اس وجود پر دلالت کرتی ہے جو ذہن میں ہے اور وجودِ ذہنی اس وجود پر دلالت کرتا ہے جو خارج میں ہے تو بلحاظ اس کے کہ قرآن ان امور سے موصوف ہے جو قدیم کے لوازم ہیں جیسے کہ ہمارے قول: القرآن غیر مخلوق اس سے مراد قرآن کی وہ حقیقت ہے جو خارج میں موجود ہے اور باعتبار اس کے کہ قرآن ان امور سے موصوف ہے جو مخلوق اور محدثات کے لوازم سے ہیں اس سے مراد وہ الفاظ ہیں جو بولے اور سنے جاتے ہیں جیسے کہ ہمارا قول "قرأت نصف القرآن" میں ہے یا اس سے مراد وہ الفاظ ہیں جو خیال میں پائے جاتے ہیں جیسا کہ ہمارے قول:

"حفظت القرأن" میں ہے یا اس سے وہ شکلیں مراد ہوتی ہیں جو نقش کی ہوئی ہیں جیسا کہ ہمارے قول: "یحرم للمحدث مس القرأن" میں ہے۔

تشریح

وتحقیقه أن للشئی وجودأفی الأعیان.- اس عبارت سے شارح نے مذکورہ جواب کی مزید تحقیق اور وضاحت کی ہے۔
فرماتے ہیں کہ شئ کے مختلف وجودات اور مختلف حیثیتیں ہوتی ہیں ان حیثیت مختلفہ کے اعتبار سے شئ پر مختلف احکام لگائے جاتے ہیں شئ کا ایک وجود نفس الامری اور واقعی ہوتا ہے جسے وجودِ خارجی سے تعبیر کیا جاتا ہے یہ کسی اعتبارِ معتبر اور لحاظ لاحظ پر موقوف نہیں ہوتا اور نہ ہی کسی کے تابع ہوتا ہے اور شئ کا ایک وجود ذہن میں ہوتا ہے جب ہماری قوت دراکہ شئ کے وجود نفس الامری کا ادراک کرتی ہے اور وہ شئ ذہن میں متصور ہوتی ہے تو اس کا وجود ذہن میں بھی ہو جاتا ہے جسے وجودِ ذہنی کہتے ہیں اور شئ کا ایک وجود اس لفظ کی صورت میں ہوتا ہے جو ہمارے منھ سے نکلتا ہے جسے وجودِ لفظی کہتے ہیں اور شئ کا ایک وجود کتابت یعنی اس نقش کی شکل میں ہوتا ہے جو کاغذ پر منقوش ہوتا ہے۔ اب یہاں پر شئ کے چار وجودات ہوئے۔ (۱) وجودِ نفس الامری۔ (۲) وجودِ ذہنی۔ (۳) وجودِ لفظی۔ (۴) وجودِ کتابی جن میں اولین شئ کے وجود حقیقی ہوتے ہیں اور آخرین وجودِ مجازی ہوتے ہیں ان میں مابہ الامتیاز یہ ہے کہ اول فقط مدلول ہوتا ہے اور رابع فقط دال ہوتا ہے ثانی اور ثالث من وجہ دال اور من وجہ مدلول ہوتے ہیں رابع ثالث پر اور ثالث ثانی پر اور ثانی اول پر دال ہوتا ہے یعنی شئ کا وہ وجود جو کتابت میں ہے اس وجود پر دلالت کرتا ہے جو لفظ میں ہے اور وہ وجود جو لفظ میں ہے اس وجود پر دلالت کرتا ہے جو ذہن میں ہے اور وہ وجود جو ذہن میں ہے اس وجود پر دلالت کرتا ہے جو نفس الامر اور واقع یعنی خارج میں ہے اسی قیاس پر قرآن کے بھی وجودات اور حیثیتیں ہیں قرآن کا ایک وجود نفس الامری اور واقعی ہے۔ ایک اس کا وجود ذہنی ہے ایک وجود اس کا لفظ میں ہے اور ایک وجود کتابت میں ہے تو جب قرآن کو اس حیثیت سے محیث کیا جائے کہ وہ قدیم کے لوازم سے متصف ہے جیسے کہ "القرأن غیر مخلوق" تو اس وقت قرآن سے مراد اس کا وجودِ نفس الامری اور واقعی ہوگا جسے کلامِ نفسی کہتے ہیں جو کہ ذاتِ باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہے اور قدیم ہے اور جب قرآن کو اس حیثیت سے محیث کیا جائے گا کہ وہ مخلوق اور محدثات کے لوازم سے متصف ہے تو اس وقت قرآن سے دیگر وجودات مراد ہوں گے مثلاً جب کہا جائے گا: "قرأت نصف القرأن" تو اس سے مراد وہ الفاظ ہوں گے جو متلفظ اور مسموع ہوتے ہیں اور جب یہ کہا جائے گا: "حفظت القرأن" تو اس سے قرآن کے وہ الفاظ مراد ہوں گے جو قوت خیال میں پائے جاتے ہیں اور جب یہ کہا جائے گا: "یحرم للمحدث مس القرأن" تو اس سے مراد وہ اشکال ونقوش ہوں گے جو کاغذ پر منقش اور مرسوم ہیں۔
جواب کا حاصل یہ ہے کہ لکھنا، پڑھنا، ذہن نشین کرنا، بلاشبہ یہ سب حدوث کی علامات ہیں لیکن ان سے کلام لفظی متصف ہوتا ہے کلامِ نفسی قدیم متصف نہیں ہوتا ہے کلامِ نفسی قدیم مدلول ہے اور کلامِ لفظی حادث دال ہے اور دال کا حدوث مدلول کے حدوث کو مستلزم نہیں ہوتا ہے۔

☆☆☆☆☆

*** ولما كان دليل الأحكام الشرعية هو اللفظ دون المعنى القديم عرفه أئمة الأصول بالمكتوب فى المصاحف المنقول بالتواتر، وجعلوه اسماً للنظم والمعنى جميعاً، أى للنظم من حيث الدلالة على المعنى لا لمجرد**

المعنى. وأما الكلام القديم الذي هو صفة الله تعالى فذهب الأشعري إلى أنه يجوز أن يسمعه ومنعه الأستاذ أبو إسحاق الإسفرائني، وهو اختيار الشيخ أبي منصور الماتريدي، فمعنى قوله تعالى: "حتى يسمع كلام الله" ما يدل عليه، كما يقال: سمعت علم فلان، فموسى عليه السلام سمع صوتاً دالاً على كلام الله تعالى، لكن لما كان بلا واسطة الكتاب والملك خص باسم الكليم.

ترجمہ:- اور جب احکامِ شرعیہ کی دلیل لفظ ہے نہ کہ معنیٰ قدیم تو ائمۂ اصول نے قرآن کی تعریف المکتوب فی المصاحف المنقول بالتواتر سے کی ہے اور قرآن نظم ومعنیٰ کے مجموعے کو قرار دیا ہے یعنی نظم کو اس حیثیت سے کہ وہ معنیٰ پر دلالت کرے نہ کہ صرف معنیٰ کو لیکن وہ کلام قدیم جو اللہ تعالیٰ کی صفت ہے امام اشعری اس کی طرف گئے ہیں کہ اس کا سننا ممکن ہے اور استاذ ابو اسحاق اسفرائنی نے اس سے انکار کیا ہے اور یہی شیخ ابو منصور ماتریدی کا پسندیدہ موقف ہے۔ لہٰذا اللہ تعالیٰ کے قول: "حَتّٰى يَسْمَعَ كَلٰمَ اللّٰهِ" سے وہ مراد ہے جو کلام اللہ پر دال ہے جیسے بولا جاتا ہے: "سمعت علم فلان" موسیٰ علیہ السلام نے وہ آواز سنی ہے جو اللہ تعالیٰ کے کلام پر دلالت کرتی ہے لیکن انھوں نے کتاب اور فرشتہ کے واسطہ کے بغیر سماعت کی ہے اس لیے وہ کلیم کے نام سے خاص کیے گئے۔

تشریح

ماقبل میں معتزلہ کے اعتراض کا جو جواب پیش کیا گیا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ کلامِ نفسی پر قرآن کا اطلاق حقیقت ہے اور الفاظ و نقوش یعنی کلامِ لفظی پر قرآن کا اطلاق مجازاً ہے اب اس پر یہ اشکال وارد ہوگا کہ اگر ایسا ہے تو لازم آئے گا کہ ائمۂ اصول نے المکتوب فی المصاحف المنقول بالتواتر سے قرآن کی جو تعریف کی ہے وہ صحیح نہ ہو اس لیے کہ یہ تعریف قرآن کے کلامِ لفظی ہونے پر دلالت کرتی ہے جب کہ آپ کے قول کے مطابق کلامِ لفظی حقیقت میں قرآن نہیں ہے، حقیقت میں قرآن کلامِ نفسی ہے۔ لہٰذا ائمۂ اصول نے جو قرآن کی تعریف کی ہے وہ حقیقی قرآن کی تعریف نہیں ہوئی مجازی قرآن کی تعریف ہوئی۔

ولما كان دليل الأحكام الشرعية:- اس عبارت سے شارح اس اشکال کا جواب پیش کرتے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ ائمۂ اصولِ فقہ کا مقصودِ اصلی احکامِ شرعیہ مثلاً وجوب، حرمت، ندب وغیرہ پر استدلال کرنا ہے اور احکامِ شرعیہ پر استدلال الفاظ ہی سے ممکن ہے معنیٰ قدیم کے حیز خفا میں ہونے کی وجہ سے اس سے استدلال نہیں ہوسکتا ہے۔ اس لیے انھوں نے کلامِ لفظی کی تعریف پر اقتصار کرتے ہوئے قرآن کی یہ تعریف کی کہ قرآن اس نظم کا نام ہے جو مصاحف میں لکھا ہوا ہے اور متواتراً منقول ہے۔

وجعلوه اسما للنظم والمعنى:- اس عبارت سے شارح فرماتے ہیں کہ ائمۂ اصول اپنے مقصود کے پیشِ نظر قرآن کی تعریف ایسے انداز سے کرتے ہیں جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک قرآن فقط الفاظ و نقوش کا نام ہو لیکن حقیقت یہ ہے کہ یہ لوگ قرآن کا اطلاق نظم و معنیٰ کے مجموعہ پر کرتے ہیں فقط الفاظ کا یا فقط معانی کا نام قرآن نہیں رکھتے جیسا کہ صاحبِ توضیح فرماتے ہیں: "مشائخنا قالوا أن القرآن هو النظم والمعنىٰ والظاهر ان مرادهم النظم الدال على المعنىٰ."

لا لمجرد المعنى:- اس عبارت سے شارح فرماتے ہیں کہ اصولین حضرات کے نزدیک قرآن فقط معنیٰ کا نام نہیں ہے یا فقط لفظ کا نام نہیں ہے بلکہ نظم اور معنیٰ دونوں کا نام قرآن ہے۔

در حقیقت مشائخ کے اس کلام سے مقصود کہ قرآن نظم ومعنیٰ کے مجموعہ کا نام ہے اس وہم کا ازالہ کرنا ہے جو حضرت امام اعظم ابو حنیفہ رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کے اس قول سے پیدا ہوا ہے جو زبان فارسی میں جوازِ قرأت سے متعلق ہے جس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ قرآن فقط معنیٰ کا نام ہو کیوں کہ اگر ایسا نہ ہوتا تو حضرت امامِ اعظم فارسی زبان میں قرأت کو نماز میں جائز قرار نہ دیتے۔

بعض لوگوں نے امام اعظم کے اس قول کی یہ توجیہ کی ہے کہ زبانِ فارسی فصاحت وبلاغت میں زبانِ عربی کے قریب ہے لہٰذا نظم عربی فارسی میں قرأت کے وقت تقدیراً موجود ہے۔

اس کی اور بھی توجیہات کی گئی ہیں لیکن صحیح یہ ہے کہ حضرتِ امامِ اعظم ابو حنیفہ رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ نے اپنے اس قول سے صاحبین کے قول عدمِ جواز قرأت بالفارسی کی طرف رجوع کر لیا ہے جیسا کہ ہدایہ اور فتح القدیر میں اس کی صراحت کی گئی ہے۔

و اما الکلام القدیم:- اس عبارت سے شارح نے یہ بحث پیش کی ہے کہ کلامِ نفسی قدیم جو ذاتِ باری تعالیٰ کی صفت اور اس کی ذات کے ساتھ قائم ہے اس کا سننا ممکن ہے یا ممکن نہیں ہے اس سلسلے میں دو قول پیش کیے ہیں ایک جوازِ سماع اور دوسرا عدم جوازِ سماع کا۔

حضرت شیخ ابو الحسن اشعری کا موقف یہ ہے کہ خرقِ عادت کے طور پر اس کی سماعت ممکن ہے گو کہ وہ آواز کی قبیل سے نہیں ہے جیسا کہ دنیاوی عادت کے برخلاف بروزِ قیامت ذاتِ باری تعالیٰ کی رویت ممکن ہے گو کہ وہ شکل و مکان اور جہت وغیرہ سے مبرا ہے جو کہ رویت کی شرائط میں سے ہیں امام اشعری یہ فرماتے ہیں کہ سماع حاسہ یا نفس میں ذاتِ باری تعالیٰ کے خلق سے ہوتا ہے۔ لہٰذا ذاتِ باری تعالیٰ کے لیے یہ ممکن ہے کہ وہ سماع کا خلق کر دے خواہ مسموع اصوات کی قبیل سے ہو یا نہ ہو اس تقدیر پر وصف مسموعیت کلامِ نفسی قدیم اور کلامِ لفظی حادث دونوں میں مشترک ہوگا۔ لہٰذا یہ بھی ممکن ہے کہ وہ کلام جو سماع سے موصوف ہے اس سے مراد کلامِ نفسی ہو جیسا کہ حضرتِ موسیٰ علیہ السلام نے کلامِ حق سبحانہٗ تعالیٰ کو سنا ہے اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ اس سے مراد کلامِ لفظی ہو جیسے کہ ہمارا یہ قول "سمعت القرأۃ"

اور حضرت الاستاذ امام الکبیر ابو اسحاق اسفرائنی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کا موقف یہ ہے کلامِ نفسی قدیم کا سننا ممکن نہیں ہے۔ اس لیے کہ مسموع کا بالبداہت صوت ہونا ضروری ہے اور کلامِ نفسی صوت کی قبیل سے نہیں ہے اس تقدیر پر کلامِ مسموع سے مراد وہ کلام ہے جو فقط لفظی ہے اور کلامِ نفسی پر دال ہے۔

شارح فرماتے ہیں کہ حضرت شیخ ابو منصور ماتریدی کا بھی یہی موقف ہے کہ کلامِ نفسی قدیم غیر مسموع ہے اس کی سماعت ممکن نہیں ہے۔

فمعنی قولہ تعالیٰ حتیٰ یسمع کلام اللہ:- اس عبارت سے شارح فرماتے ہیں کہ قرآن پاک کی جن آیات سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ کلامِ باری تعالیٰ کی سماعت ہو سکتی ہے، مثلاً قرآن پاک کی یہ آیت:

"وَ اِنْ اَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِيْنَ اسْتَجَارَكَ فَاَجِرْهُ حَتّٰى يَسْمَعَ كَلٰمَ اللّٰهِ" (التوبہ:٦) — اور اے محبوب اگر کوئی مشرک تم سے پناہ مانگے تو اسے پناہ دو کہ وہ اللہ کا کلام سنے۔ (کنز الایمان)

اس آیت میں کلام اللہ کی سماعت سے مراد اس کلامِ لفظی کی سماعت ہے جو کلامِ نفسی پر دلالت کرتا ہے جیسے بولا جاتا ہے: "سمعت علم فلان" میں نے فلاں کے علم کو سنا۔ اس سے مراد یہ ہے کہ میں نے فلاں سے ایسے الفاظ اور ایسی باتیں

سنیں جو اس کی جلالت علمی پر دال ہیں یہ مطلب نہیں ہے کہ میں نے حقیقی طور پر علم کو سنا کیوں کہ علم ایک ایسی کیفیت کا نام ہے جو ذہن کے ساتھ قائم ہوتی ہے اور غیر مسموع ہے لہٰذا آیت میں کلامِ لفظی ہونا متعین ہے۔

فموسیٰ علیہ السلام سمع صوتا:- اس عبارت سے شارح فرماتے ہیں کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام نے بھی کلامِ نفسی کو نہیں سنا تھا بلکہ اس آواز کو سنا تھا جو کلامِ نفسی پر دال تھی، اب اس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ حضرتِ موسیٰ علیہ السلام کی طرح سے ہم میں سے ہر شخص اس آواز کو ہی سنتا ہے جو کلامِ نفسی پر دلالت کرتی ہے اس میں حضرتِ موسیٰ علیہ السلام کی ہی کوئی تخصیص نہیں ہے تو آخر اس کی کیا وجہ ہے کہ حضرتِ موسیٰ علیہ السلام کو کلیم اللہ کہا جاتا ہے کسی اور پر کلیم اللہ کا اطلاق نہیں ہوتا شارح اس کا یہ جواب پیش کرتے ہیں کہ حضرتِ موسیٰ علیہ السلام نے اس آواز کو بغیر فرشتے اور کتاب یعنی نقوش مرسومہ کے واسطے کے سنی تھی اس لیے انھیں کلیم اللہ کہا جاتا ہے اور ہم لوگ کتاب کے واسطے سے سنتے ہیں اس لیے ہمیں کلیم سے موسوم نہیں کیا جاتا ہے، یہ جواب حضرت شیخ ابو منصور ماتریدی کا ہے حضرت شیخ ابو اسحاق اسفرائنی یہ جواب دیتے ہیں کہ حضرتِ موسیٰ علیہ السلام نے اس آواز کو ہر جہت سے جمیع بدن سے سنی تھی صرف حاسۂ سماع سے نہیں اس لیے انھیں کلیم کہتے ہیں۔

حضرت امام غزالی حضرت شیخ ابو الحسن اشعری کی تبعیت میں فرماتے ہیں حضرتِ موسیٰ علیہ السلام نے کلامِ نفسی کو بغیر صوت و حرف کے سنا تھا اس میں کوئی استبعاد اس لیے نہیں ہے کہ حق سبحانہٗ تعالیٰ اس پر قادر ہے جیسے کہ چیونٹیاں ہیں جن سے جمیع افعال کا صدور صرف قوت شامہ سے ہوتا ہے۔

☆☆☆☆☆

❋ فإن قيل: لو كان كلام الله تعالى حقيقة في المعنى القديم مجازاً في النظم المؤلف يصح نفيه عنه، بأن يقال: ليس النظم المنزل المعجز المفصل إلى السور و الآيات كلام الله تعالى، و الإجماع على خلافه. و أيضاً: المعجز المتحدى به هو كلام الله تعالى حقيقة مع القطع بأن ذلك إنما يتصور في النظم المؤلف المفصل إلى السور، إذ لا معنى لمعارضة الصفة القديمة. قلنا: التحقيق أن كلام الله تعالى اسم مشترك بين الكلام النفسي القديم و معنى الإضافة كونه صفة له تعالى، و بين اللفظي الحادث المؤلف من السور و الآيات و معنى الإضافة أنه مخلوق الله تعالى، ليس من تأليفات المخلوقين، فلا يصح النفي أصلاً، و لا يكون الإعجاز و التحدي إلا في كلام الله تعالى۔

ترجمہ:- اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ معنیٰ قدیم میں اگر کلام اللہ تعالیٰ کا استعمال حقیقت اور نظم مرتب میں مجازاً ہو تو نظم مرتب سے کلام اللہ کی نفی صحیح ہوگی یعنی یہ کہنا صحیح ہوگا کہ وہ نظم جو نازل کی گئی ہے اور حدِ اعجاز پر فائز ہے آیتوں اور سورتوں سے جس کی تفصیل کی گئی ہے وہ اللہ تعالیٰ کا کلام نہیں ہے حالاں کہ اجماع اس کے برخلاف ہے۔ لہٰذا معجز اور جس کے مقابلے کی دعوت دی گئی ہے وہ حقیقت میں اللہ تعالیٰ کا کلام ہے اس کے یقینی ہونے کے ساتھ کہ مقابلے اور معارضے کا تصور اس نظم مرتب میں ہی متصور ہے جس کی سورتوں کی طرف تفصیل کی گئی ہے کیوں کہ صفتِ قدیمہ سے معارضے کا کوئی مطلب نہیں ہے، ہم کہیں گے کہ تحقیقی بات یہ ہے کہ کلام اللہ تعالیٰ کلامِ نفسی قدیم میں ایک مشترک اسم ہے اور اضافت کا مفہوم یہ ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کی صفت ہے اور اس لفظی حادث کے درمیان مشترک ہے جو سورتوں اور آیتوں سے مرکب ہے اور اضافت کا مفہوم یہ ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کی مخلوق ہے مخلوقات کی تالیفات میں سے نہیں ہے لہٰذا نفی قطعی صحیح نہیں ہوگی اور اعجاز اور تحدی اللہ تعالیٰ ہی کے کلام میں ہوگی۔

تشریح

فان قیل: لو كان كلام الله تعالى:- اس عبارت سے ایک اشکال پیش کیا گیا ہے جس کی تقریر سے پہلے یہ ذہن میں رکھنا چاہیے کہ ماقبل میں قول مصنف "لیس من جنس الحروف والاصوات" اور قول شارح "معنیٰ قدیم قائم بذات اللہ تعالیٰ یلفظ و یسمع بالنظم الدال علیه" اور "حَتّٰی یَسْمَعَ کَلٰمَ اللّٰهِ مَایَدُلُّ عَلَیْهِ" یہ سارے اقوال اس پر دلالت کرتے ہیں کہ کلامِ نفسی پر کلام اللہ کا اطلاقِ حقیقت ہے اور کلامِ لفظی پر کلام اللہ کا اطلاق بطور مجاز ہے چوں کہ کلامِ لفظی کلام اللہ پر دلالت کرتا ہے اس لیے تسمیۃ الدال باسم المدلول کی قبیل سے کلامِ لفظی کو بھی کلام اللہ کہا جاتا ہے، اس تقدیر پر اب اعتراض یہ وارد ہوگا کہ اگر نظم مرتب مسموع اور مقروء پر کلام اللہ تعالیٰ کا اطلاق بطور مجاز ہے تو لازم آئے گا کہ اس نظم مرتب سے کلام اللہ کی نفی صحیح ہو جائے یعنی یہ کہنا صحیح ہو کہ وہ نظم جس کا نزول حضور ﷺ پر ہوا ہے اور جو حد اعجاز پر فائز ہے اور اہلِ عرب کو جس سے چیلنج کیا گیا ہے اور جس میں آیات و سور سے تفصیل کی گئی ہے وہ اللہ کا کلام نہیں ہے اس لیے کہ یہ ضابطہ مسلم ہے کہ اگر کسی لفظ کا معنیٰ مستعمل فیہ معنیٰ موضوع لہٗ اصلی کا غیر ہو تو اس معنیٰ مستعمل فیہ سے لفظ کے حقیقی معنیٰ کی نفی صحیح ہوتی ہے مثلاً اگر لفظ اسد کا استعمال رجل شجاع کے معنیٰ میں کیا جائے تو رجل شجاع سے اسدیت کی نفی صحیح ہوگی یعنی یہ کہنا صحیح ہوگا کہ رجل شجاع اسد نہیں ہے۔ لہٰذا اگر کلامِ لفظی پر کلام اللہ کا اطلاق بطور مجاز ہے تو یہ کہنا صحیح ہوگا کہ وہ اللہ تعالیٰ کا کلام نہیں ہے جب کہ اجماع اس کے برخلاف ہے، بلکہ جو شخص اس کا اعتقاد رکھتا ہے کہ وہ اللہ کا کلام نہیں ہے انسانی مخترعات میں سے ہے وہ کافر ہے۔ نیز بلغاء عرب کو جس کلام سے چیلنج کیا گیا ہے وہ یقینی طور پر اللہ کا کلام ہے اور معارضے اور مقابلے کی دعوت کا تصور صرف اسی نظم میں متصور ہے جس کی سورتوں کی طرف تفصیل کی گئی ہے اور جو مسموع اور مقروء ہے کیوں کہ کلامِ نفسی جو صفتِ قدیمہ ہے اس کی انھیں معرفت ہی نہیں ہے بلکہ صفت قدیمہ کے مثل لانا ان کی وسعت ہی میں نہیں ہے تو جو چیز ممکن ہی نہیں ہے اس میں انھیں دعوتِ مناظرہ اور معارضہ کیسے دی جا سکتی ہے۔ لہٰذا ثابت ہوا کہ متحدی بہ کلامِ لفظی ہی ہے۔

معلوم ہوا کہ وہ کلام جس کی ہم تلاوت کرتے ہیں اور جو دو دفتیوں کے بیچ ہم تک متواتراً منقول ہے مسموع اور مقروء ہے وہ حقیقت میں اللہ کا کلام ہے نہ کہ بطور مجاز۔

قلنا: التحقیق أن کلام اللہ تعالیٰ:- شارح اس عبارت سے اس اعتراض کا جواب پیش کرتے ہیں جواب کا حاصل یہ ہے کہ لفظ و معنیٰ ہر ایک میں اشتراکِ لفظی کے طور پر کلام اللہ کا اطلاق حقیقت ہے کسی پر مجاز نہیں ہے ہاں مشائخ کلامِ لفظی پر کلام اللہ کے اطلاق کا نام مجاز رکھتے ہیں کیوں کہ یہ علاقۂ دلالت کے پائے جانے کی بنا پر مجاز کے مشابہ ہے۔

شارح جواباً فرماتے ہیں کہ تحقیق یہی ہے کہ اسمِ کلام اللہ کلامِ نفسی قدیم اور کلامِ لفظی حادث دونوں میں مشترک ہے اور دونوں میں سے ہر ایک کلام اللہ کے اصلی اور حقیقی معنیٰ ہیں ہاں یہ ضرور ہے کہ جب یہ کہا جائے کہ کلامِ نفسی اللہ کا کلام ہے تو کلام کی ذات واجب تعالیٰ کی طرف جو اضافت ہوگی اس کا مطلب یہ ہوگا کہ وہ اللہ تعالیٰ کی صفت قدیم ہے اس کی ذات کے ساتھ قائم ہے اور جب یہ کہا جائے گا کہ کلامِ لفظی جو آیات و سور سے مرکب ہے وہ اللہ کا کلام ہے تو اس صورت میں کلام کی ذات واجب تعالیٰ کی طرف اضافت کا مطلب یہ ہوگا کہ وہ اللہ تعالیٰ کی مخلوق ہے۔ یعنی ایجادِ صوت سے یا لوحِ محفوظ میں ایجادِ نقوش سے یا قلبِ رسول میں حروف کے ادراک کے معنیٰ میں وہ اللہ تعالیٰ کی مخلوق ہے بندوں کی تالیفات کا اس میں دخل نہیں ہے۔ لہٰذا جب کلام اللہ

دونوں معنیٰ میں مشترک ہے تو کسی سے بھی کلام اللہ تعالیٰ کی نفی صحیح نہیں ہوگی کیوں کہ لفظ مشترک کا ہر معنیٰ معنیٰ موضوع لہٗ اصلی ہوتا ہے اور ہر معنیٰ میں اس کا استعمال حقیقت ہوتا ہے اور حقیقت سے حقیقت کی نفی صحیح نہیں ہوتی ہاں مجاز سے حقیقت کی نفی ضرور صحیح ہوتی ہے اسی طرح تحدی اور معارضہ بھی اللہ تعالیٰ کے ہی کلام میں ہوگا بایں معنیٰ کہ وہ اللہ تعالیٰ کا کلام بغیر واسطے کے ہے۔ برخلاف ہمارے کلام کے کہ یہ بھی اللہ کے خلق سے ہے لیکن اس میں ہمارے کسب کا دخل ہے اس لیے اسے کلام اللہ نہیں کہا جائے گا۔

☆☆☆☆☆

※ وما وقع في عبارة بعض المشائخ من أنه مجاز فليس معناه أنه غير موضوع للنظم المؤلف، بل ان الكلام في التحقيق وبالذات اسم للمعنى القائم بالنفس، وتسمية اللفظ به ووضعه لذلك إنما هو باعتبار دلالته على المعنى، فلا نزاع لهم في الوضع والتسمية.

ترجمہ:- اور بعض مشائخ کی عبارت میں جو یہ واقع ہے کہ (کلام اللہ کا اطلاق نظم میں) مجاز ہے اس کا یہ معنیٰ نہیں ہے کہ کلام اللہ نظم مرکب کے لیے موضوع نہیں ہے بلکہ اس کا یہ معنیٰ ہے کہ کلام اللہ حقیقت میں اور بالذات اس معنیٰ کا اسم ہے جو ذاتِ باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہے اور لفظ کو کلام سے موسوم کرنا اور کلام اللہ کی لفظ کے لیے وضع لفظ کے معنیٰ پر دلالت کرنے کے اعتبار سے ہے۔ لہٰذا وضع اور تسمیہ میں مشائخ میں کوئی نزاع نہیں ہے۔

تشریح

وما وقع في عبارة بعض المشائخ:- اس عبارت سے ایک سوال مقدر کا جواب پیش کیا گیا ہے سوال یہ ہے کہ آپ یہ کہتے ہیں کہ کلام اللہ کلامِ نفسی اور کلامِ لفظی دونوں میں مشترک ہے اور دونوں میں اس کا استعمال حقیقت ہے جب کہ بعض مشائخ کی عبارتوں سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ کلام اللہ کا اطلاق کلامِ لفظی پر مجاز ہے۔ لہٰذا آپ کا یہ قول بعض مشائخ کی تصریحات کے خلاف ہے۔

جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ لفظ مجاز اشتراکِ لفظی کے طور پر دو معنوں میں مستعمل ہوتا ہے ایک تو یہ ہے کہ لفظ کا معنیٰ مستعمل فیہ معنیٰ موضوع اصلی کا غیر ہو اور اصلی معنیٰ کے عدم مراد پر کوئی قرینہ بھی قائم ہے جیسے عندی اسد شاکی السلاح اور مجاز کا دوسرا معنیٰ یہ ہے کہ وہ کسی دوسری شئی کے واسطہ سے کسی معنیٰ کے لیے موضوع ہو مشائخ کے کلام میں مجاز سے یہی معنیٰ ثانی مراد ہے معنیٰ اول مراد نہیں ہے۔

یعنی مشائخ نے جو یہ کہا ہے کہ کلام اللہ کا اطلاق نظم کلام پر بطور مجاز ہے اس سے مشائخ کی مراد یہ نہیں ہے کہ کلام اللہ نظم مرکب کے لیے موضوع ہی نہیں ہے بلکہ مشائخ کی مراد اس سے یہ ہے کہ اولاً کلام اللہ کی وضع کلامِ نفسی کے لیے ہوئی ہے پھر ثانیاً اس کی وضع کلامِ لفظی کے لیے اس بنا پر ہوئی ہے کہ وہ کلامِ نفسی پر دلالت کرتا ہے۔ لہٰذا عند المشائخ لفظ کلام اللہ دونوں کے لیے موضوع ہوا اور دونوں اس کے معنیٰ موضوع لہٗ اصلی ہوئے۔ لہٰذا دونوں معنیٰ میں اس کا استعمال حقیقت کہلائے گا البتہ معنیٰ ثانی کا معنیٰ اول کے ساتھ دلالت کی شکل میں ایک رشتہ اور تعلق پایا جاتا ہے اس بنا پر معنیٰ ثانی مجاز کے مشابہ ہو گیا ہے اس وجہ سے مشائخ نے یہ کہہ دیا کہ معنیٰ ثانی میں کلام اللہ کا اطلاق بطور مجاز ہے۔ لہٰذا مشائخ کے مابین لفظ کلام اللہ کے نظم کلام کے لیے موضوع ہونے نہ ہونے میں کوئی نزاع اور اختلاف نہیں ہے۔

※ وذهب بعض المحققين إلى أن المعنى في قول مشائخنا: "كلام الله تعالى معنى قديم" ليس في مقابلة اللفظ حتى يراد به مدلول اللفظ ومفهومه، بل في مقابلة العين، والمراد به ما لا يقوم بذاته كسائر الصفات. ومرادهم أن القرآن اسم اللفظ والمعنى شامل لهما، وهو قديم لا كما زعمت الحنابلة من قدم النظم المؤلف المرتب الأجزاء، فإنه بديهي الاستحالة، للقطع بأنه لا يمكن التلفظ بالسين من "بسم الله" إلا بعد التلفظ بالباء، بل معنى أن اللفظ القائم بالنفس ليس مرتب الأجزاء في نفسه كالقائم بنفس الحافظ من غير ترتب الأجزاء، وتقدم البعض على البعض، والترتب إنما يحصل في التلفظ والقراءة لعدم مساعدة الآلة، وهذا هو معنى قولهم: المقروء قديم والقراءة حادثة، وأما القائم بذات الله تعالى فلا ترتب فيه، حتى أن من سمع كلامه تعالى سمعه غير مرتب الأجزاء لعدم احتياجه إلى الآلة، هذا حاصل كلامه.

ترجمہ:- اور بعض محققین اس کی طرف گئے ہیں کہ ہمارے مشائخ کے قول "كلام الله تعالىٰ معنى قديم" میں معنیٰ لفظ کے مقابل میں نہیں ہے کہ اس سے لفظ کا مدلول اور مفہوم مراد ہو بلکہ وہ عین کے مقابل میں ہے اور مراد یہ کہ وہ بذاتہ قائم نہ ہو دیگر صفات کی طرح سے اور ان کی مراد یہ ہے کہ قرآن لفظ و معنیٰ دونوں کا اسم ہے دونوں کو شامل ہے اور وہ قدیم ہے ایسا نہیں ہے جیسا کہ حنابلہ نے گمان کیا ہے یعنی نظم مرکب، مرتب الاجزا کا قدیم ہونا کیونکہ اس کا محال ہونا بدیہی ہے اس بات کے یقینی ہونے کی وجہ سے کہ بسم اللہ کی سین کا تلفظ اس کی "با" کے تلفظ کے بعد ہی ممکن ہے بلکہ مطلب یہ ہے کہ وہ لفظ جو نفس کے ساتھ قائم ہے وہ فی نفسہٖ مرتب الاجزا نہیں ہے جیسے کہ وہ لفظ جو نفس حافظ کے ساتھ قائم ہے غیر مرتب الاجزا ہے اور بعض کا بعض پر تقدم اور ترتب تلفظ اور قرأت میں حاصل ہوتا ہے آلہ کی عدم موافقت کی وجہ سے یہی مطلب ہے ان کے اس قول کا کہ مقروء قدیم ہے اور قرأت حادث ہے لیکن وہ کلام جو ذاتِ باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہے اس میں کوئی ترتیب نہیں ہے یہاں تک کہ جس نے اللہ تعالیٰ کے کلام کو سنا ہے اس نے غیر مرتب الاجزا ہی سنا ہے اس کے آلہ کی طرف عدم احتیاج کی بنا پر یہی ان کے کلام کا ماحصل ہے۔

تشریح

بعض اشاعرہ کا مذہب یہ ہے کہ جیسے کلامِ نفسی ذاتِ باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہے اسی طرح نظم کلام بھی ذاتِ باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہے۔

یہ موقف اگر ثابت ہو جائے تو بہت سارے اشکالات خود بخود رفع ہو جائیں گے شارح اولاً بعض اشاعرہ کے اس موقف کو ذکر کرتے ہیں پھر ثانیاً اس کی تضعیف بھی کرتے ہیں۔

وذهب بعض المحققين:- بعض اشاعرہ مثلاً علامہ عضد الدین صاحب مواقف کا قول یہ ہے کہ معنیٰ کبھی لفظ کے مقابلے میں بولا جاتا ہے اور کبھی عین کے مقابلے میں جب لفظ کے مقابلے میں بولا جائے تو اس سے مراد لفظ کا مفہوم اور مدلول ہوتا ہے یعنی جس پر لفظ دلالت کرتا ہے اس تقدیر پر معنیٰ اور ہوگا لفظ اور ہوگا اور معنیٰ جب عین کے مقابلے میں بولا جائے تو اس سے مراد وہ ہوتا ہے جو قائم بذاتہ نہ ہو کیوں عین جوہر قائم بذاتہ کا نام ہے تو ظاہر ہے کہ جو اس کا مقابل ہوگا اس میں قیام بذاتہ کا مفہوم معتبر نہیں ہوگا اس تقدیر پر معنیٰ کا یہ مفہوم نظم و معنیٰ دونوں کو شامل ہوگا۔

مشائخ یعنی متقدمین اشاعرہ کا جو یہ قول ہے: "کلام الله تعالیٰ معنی قدیم" اس میں معنیٰ لفظ کے مقابلے میں نہیں بولا گیا ہے بلکہ عین کے مقابلے میں بولا گیا ہے اور عبارت کا مطلب یہ ہے کلام اللہ ایک ایسا معنیٰ ہے جو بذاتہ قائم نہیں ہے یہ مطلب نہیں ہے کہ وہ ایک ایسا معنیٰ اور مفہوم ہے جس پر لفظ دلالت کرتا ہے۔ لہٰذا مشائخ کی عبارت میں کلام اللہ نظم اور معنیٰ دونوں کو شامل ہوگا اور دونوں کا مفہوم یہی ہوگا کہ وہ قائم بذاتہ نہ ہوں جیسے دیگر صفات علم و قدرت وغیرہ ہیں کہ یہ ذاتِ باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہیں قائم بذاتہ نہیں ہیں ویسے ہی کلام اللہ بھی نظم و معنیٰ کا مجموعہ ہوگا اور ذاتِ باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہوگا اور دیگر صفات کی طرح سے یہ بھی قدیم ہوگا۔

علامہ شیخ عضد الدین صاحبِ مواقف نے کلامِ باری تعالیٰ کی تحقیق میں ایک مقالہ تحریر فرمایا ہے جس میں انھوں نے یہ لکھا ہے کہ لفظ معنیٰ کبھی مدلول لفظ پر بولا جاتا ہے اور کبھی اس امر پر جو قائم بالغیر ہو۔ لہٰذا امام ابوالحسن اشعری نے جو یہ کہا ہے: "الکلام ھو المعنی النفسی" اس سے ان کے اصحاب نے یہ سمجھ لیا کہ اس میں معنیٰ سے مراد یہ ہے کہ جو صرف لفظ کا مدلول ہو اور یہ کہ صرف وہی قدیم ہے اور صرف وہی حقیقت میں کلام اللہ ہے نظم و عبارات پر کلام اللہ کا اطلاق بطور مجاز ہے۔ حالاں کہ یہ ایک ایسا مفہوم ہے جو اس بات کو مستلزم ہے کہ جو شخص مابین الدفتین کے کلامِ الٰہی ہونے کا منکر ہو اس کی تکفیر نہ کی جائے اور اس کو بھی مستلزم ہے کہ متحدیٰ بہ حقیقت میں کلامِ الٰہی نہ ہو اور اس کو بھی مستلزم ہے کہ مقروء اور محفوظ بھی کلامِ الٰہی نہ ہوں حالاں کہ یہ سارے لوازم نفس الامر میں باطل ہیں اور حکم ان سب کے برعکس ہے۔ لہٰذا شیخ ابوالحسن اشعری کے کلام کو اس پر محمول کرنا ضروری ہے کہ انھوں نے اپنے کلام میں معنیٰ سے مراد وہ امر لیا ہے جو قائم بذاتہ نہ ہو اس تقدیر پر کلامِ نفسی ان کے نزدیک ایک ایسا امر ہوگا جو لفظ و معنیٰ دونوں کو شامل ہوگا، ذاتِ باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہوگا، مصاحف میں مکتوب ہوگا مقروء اور محفوظ بھی ہوگا قدیم بھی ہوگا۔

سید السند محقق میر سید شریف فرماتے ہیں کہ شیخ کے کلام کو مذکورہ معنیٰ پر محمول کرنا اس میں سے ہے جسے علامہ شیخ عبد الکریم شہرستانی نے نہایۃ الاقدام میں اختیار کیا ہے اور اس میں کوئی شبہہ نہیں ہے کہ یہ ان احکام کے زیادہ قریب ہے جو دین وملت کی طرف منسوب ہوتے ہیں۔

وھو قدیم لا کما زعمت الحنابلۃ من قدم النظم:- اس عبارت سے شارح فرماتے ہیں کہ قرآن قدیم ہے یعنی مذکورہ تقدیر پر لفظ و معنیٰ میں سے ہر ایک قدیم ہیں۔

اب اس پر اعتراض یہ ہوگا کہ یہ کیسے ممکن ہے کہ نظم جو کہ مخلوق کی صفات سے متصف ہے اور حدوث کی علامات پر مشتمل ہے قدیم ہو جائے اور پھر یہ کہ اگر نظم بھی قدیم ہے تو حنابلہ پر طعن و تشنیع کا آخر کیا مطلب ہے جو کہ قدم نظم کے قائل ہیں۔

شارح "لا کما زعمت الحنابلۃ" سے اس کا جواب پیش کرتے ہیں کہ ہم جو حنابلہ پر طعن و تشنیع کرتے ہیں اس کی وجہ یہ ہے کہ حنابلہ وہ نظم جو کہ مرتب الاجزا ہے اس کے بھی قدم کے قائل ہیں اور یہ ظاہر البطلان ہے کیوں کہ یہ بالکل یقینی ہے کہ بسم اللہ کی "سین" کا تلفظ "با" کے تلفظ کے ختم ہونے کے بعد ہی ممکن ہے اسی طرح "میم" کا تلفظ "سین" کے تلفظ کے ختم ہونے کے بعد ہی ہو سکتا ہے اور ظاہر ہے کہ ان سب میں حدوث کا معنیٰ پایا جاتا ہے اور ہمارے مشائخ کے قول کا مطلب یہ ہے کہ وہ نظم جو ذاتِ باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہے وہ فی نفسہ غیر مرتب الاجزا ہے اس کے اجزا میں باہم کوئی

ترکیب اور ترتیب نہیں پائی جاتی ہے اس کی مثال ایسے ہی ہے جیسے کہ وہ قرآن جو حافظ قرآن کے ذہن میں موجود ہے اور اس کی ذات کے ساتھ قائم ہے اس کے اجزا میں باہم کوئی ترتیب نہیں ہے اور بعض بعض پر مقدم نہیں ہیں ترتب اور بعض کا بعض پر تقدم قرأت قرآن اور اس کے تلفظ کی ادائیگی کے وقت پایا جاتا ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ آلۂ قرأت زبان دفعتاً واحدہ قرآن کے سارے اجزا کی قرأت اور ان کی ادائیگی پر قدرت نہیں رکھتی۔

حاصل یہ ہے کہ کلامِ الٰہی میں فی نفسہٖ کوئی ترتیب نہیں ہے ترتیب ہمارے اعتبار سے پائی جاتی ہے جب ہم اس کی قرأت کرتے ہیں یا اس کا تلفظ کرتے ہیں اسی طرح نفس حافظ میں جو قرآن ہے اس میں بھی کوئی ترتیب نہیں ہے ترتیب اس وقت متحقق ہوتی ہے جب حافظ قرآن قرآن کی تلاوت کرتا ہے کیوں کہ زبان بیک وقت سارے قرآن کی تلاوت پر قادر نہیں ہے۔

یہی مطلب ہے مشائخ کے اس قول کا کہ مقروء، مسموع، محفوظ، مکتوب قدیم ہیں اور قرأت، سماع، حفظ اور کتابت حادث ہیں لہٰذا جو کلام ذاتِ باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہے اس میں فی نفسہٖ کوئی ترتیب نہیں ہے جس نے بھی ذاتِ باری تعالیٰ کے کلام کو سنا ہے اس نے غیر مرتب الاجزا کلام ہی سنا ہے کیوں کہ ذاتِ باری تعالیٰ کو آلہ وغیرہ کی کوئی احتیاج نہیں ہے۔ یہی علامہ عضد الدین کے کلام کا حاصل ہے۔

☆☆☆☆☆

❊ وهو جيد لمن يتعقل لفظاً قائماً بالنفس غير مؤلف من الحروف المنطوقة أو المخيلة المشروط وجود بعضها بعدم البعض، ولا من الأشكال المرتبة الدالة عليه، ونحن لا نتعقل من قيام الكلام بنفس الحافظ إلا كون صور الحروف مخزونة مرتسمة في خياله، بحيث إذا التفت إليها كانت كلاماً مؤلفاً من ألفاظ متخيلة أو نقوش مترتبة، وإذا تلفظ كانت كلاماً مسموعاً.

ترجمہ:- صاحبِ مواقف کا کلام اس شخص کے لیے عمدہ ہے جو اس لفظ کو سمجھ لے جو نفس باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہے دراں حالیکہ وہ بولے جانے والے حروف یا ان حروف مخیلہ سے مرکب نہیں ہے جن میں سے بعض کا وجود بعض کے عدم کے ساتھ مشروط ہے اور نہ ہی ان اشکال مرتبہ سے مرکب ہے جو لفظ پر دلالت کرتی ہیں اور ہم کلام کے نفس حافظ کے ساتھ قیام سے نہیں سمجھتے ہیں مگر یہ کہ حروف کی صورتیں اس کے خزانۂ خیال میں ذخیرہ کی ہوئی ہیں اور مرتسم ہیں اس حیثیت سے کہ جب حافظ ان کی طرف متوجہ ہوتا ہے تو وہ الفاظ مخیلہ یا نقوش مرتبہ سے مرکب ہوتا ہے اور جب اس کا تلفظ کرتا ہے تو وہ کلام مسموع ہوجاتا ہے۔

تشریح

وهو جيد لمن يتعقل:- اس عبارت سے شارح صاحب مواقف علامہ عضد الدین کے کلام کی عمدہ پیرائے میں تردید کرتے ہیں۔

فرماتے ہیں کہ یہ کلام فی نفسہٖ عمدہ اور لائق تحسین کلام ہے کیوں کہ یہ بغیر کسی تاویل کے شرعی قواعد کے موافق ہے اور اس سے کثیر اشکالات خود بخود رفع ہوجاتے ہیں لیکن یہ اس شخص کے لیے عمدہ ہے جو اس کلام کا کماحقہ ادراک کرلے جو ذاتِ باری تعالیٰ یا نفس حافظ کے ساتھ قائم ہے اس حال میں کہ وہ بولے جانے والے حروف یا ان حروف مخیلہ سے مرکب نہیں ہے جن میں

بعض لاحق کا وجود بعض سابق کے عدم کے ساتھ مشروط ہے اور نہ ہی وہ ان اشکال اور صور مکتوبہ سے ہی مرکب ہے جو الفاظ پر دلالت کرتی ہیں۔

لیکن یہ ایک ایسا معنیٰ اور مفہوم ہے جو عقل و خرد سے بعید ہے ہم اس طرح کے کلام کے سمجھنے سے قاصر ہیں اس کی ایک وجہ تو یہ ہے کہ کلامِ لفظی میں عدم ترتیب اور بعض کا بعض پر عدم تقدم عقل و فہم سے باہر ہے جیسے کہ حرکت ہے کہ اس کے اجزا مجتمعۃ الوجود ہیں اس کے باوجود بعض اجزا کا بعض پر تقدم نہ ہو یہ بعید از عقل ہے۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ اگر اجزا باہم مرتب نہ ہوں تو الفاظ قرآنی میں کوئی فرق ہی نہیں ہوگا کیوں کہ الفاظ میں جو فرق و امتیاز ہوتا ہے وہ الفاظ کے بعض حروف کی بعض پر تقدیم و تاخیر اور ان کی باہمی ترتیب سے ہی ہوتا ہے لہٰذا عدم ترتیب کی صورت میں لمع اور ملعٌ میں کوئی فرق نہیں ہوگا۔

و نحن لا نتعقل من قیام الکلام:- اس عبارت سے بھی شارح صاحب مواقف پر طعن و تشنیع کر رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ نفس حافظ کے ساتھ کلام کے قیام سے بھی ہم یہی سمجھتے ہیں کہ حروف کی صورتیں اس کے خزانۂ خیال میں مرتسم اور ذخیرہ کی ہوئی ہیں یہاں تک کہ جب حافظ اپنے نفس میں ان کی طرف متوجہ ہوتا ہے تو وہ الفاظ مخیلہ یا نقوش مرتبہ سے مرکب کلام ہوجاتی ہیں اور جب ان کی قرأت کرتا ہے تو وہ ایک مرتب اور مسموع کلام ہوجاتی ہیں۔ یعنی نفس حافظ کے ساتھ جو کلام لفظی قائم ہے وہ ایک غیر مرتب کلام ہے تو یہ بھی ہماری سمجھ سے باہر ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ صاحب مواقف کی یہ تاویل غیر مستقیم ہے اشکالات اور مفاسد کے رفع کے لیے وہی کافی ہے جو شارح نے پیش کیا ہے کہ کلام اللہ کلامِ نفسی اور لفظی دونوں میں مشترک ہے، دونوں میں سے ہر ایک معنیٰ موضوع لہ اصلی اور حقیقی ہیں نظم قرآنی پر کلام اللہ کا اطلاق بطور مجاز نہیں ہے اور بعض مشائخ کے کلام میں جو مجاز کا وقوع ہے وہ ظاہر پر محمول نہیں ہے بلکہ اس میں تاویل کی گئی ہے جیسا کہ اس کی تفصیل ماقبل میں پیش کی گئی ہے۔

☆☆☆☆☆

✻ والتکوین وهو المعنی الذی یعبر عنه بالفعل والخلق والتخلیق والإیجاد والإحداث والاختراع ونحو ذلك، ویفسر بإخراج المعدوم من العدم إلی الوجود، صفة لله تعالی لإطباق العقل والنقل علی أنه خالق للعالم مکون له وامتناع إطلاق الأسم المشتق علی الشیء من غیر أن یکون مأخذ الاشتقاق وصفاً له قائماً به.

ترجمہ:- اور تکوین وہ معنیٰ ہے جس کی تعبیر فعل خلق، تخلیق، ایجاد، احداث، اختراع اور ان کے مثل سے کی جاتی ہے اور اس کی تفسیر معدوم کو عدم سے وجود کی طرف نکالنے سے کی جاتی ہے (تکوین) اللہ تعالیٰ کی صفت ہے عقل اور نقل کے اس پر اتفاق کی وجہ سے کہ باری تعالیٰ عالم کا خالق اور اس کا مکون ہے اور اسم مشتق کا کسی شئی پر اطلاق بغیر اس کے کہ ماخذ اشتقاق اس کا وصف ہو اور اس کے ساتھ قائم ہو محال ہے۔

تشریح

والتکوین وهو المعنی الذی:- ماقبل میں اس کی وضاحت کی گئی ہے کہ واجب تعالیٰ کی تین صفات ازلیہ میں اختلافات و نزاع کا وقوع زیادہ ہے اس لیے مصنف نے تینوں کی تفصیلی بحث انفرادی طور پر پیش کی ہے صفتِ کلام کی تفصیل

اور تحقیق کے بعد اب ان میں جو دوسری صفت تکوین ہے اس کی تفصیلی بحث ذکر کی جارہی ہے۔

فرماتے ہیں کہ تکوین وہ معنیٰ اور مفہوم ہے جس کی تعبیر فعل، خلق، تخلیق، ایجاد، احداث، اختراع اور ان کے امثال مثلاً صنع اور ابداع سے کی جاتی ہے۔ مذکورہ مصادر مکون کی خصوصیت سے قطعِ نظر صفت تکوین کے الگ الگ اسما ہیں اور مکون کے اعتبار سے صفت تکوین کا نام ترزیق، تصویر، احیا اور امات بھی رکھا جاتا ہے۔

ویفسر باخراج المعدوم من العدم الی الوجود:- اس عبارت سے شارح نے تکوین کی تعریف ذکر کی ہے فرماتے ہیں کہ تکوین معدوم کو عدم سے وجود کی طرف نکالنے کا نام ہے۔

"مایعبر" کے تحت شارح نے جو امور ذکر کیے ہیں مثلاً فعل، تخلیق وغیرہ وہ سب صفتِ تکوین کے اسما ہیں تکوین کے معانی اور مفاہیم نہیں ہیں اور "یفسر" کے تحت جسے ذکر کیا ہے وہ تکوین کا مفہوم اور اس کی تعریف ہے۔

صفة لله تعالیٰ:- ہمیں یہ جان لینا چاہیے کہ اہلِ سنت وجماعت کے صفتِ تکوین کے تعلق سے تین اقوال پائے جاتے ہیں۔ پہلا قول اشعریہ کا ہے یہ لوگ اس بات کے قائل ہیں کہ صفات حقیقیہ صرف سات ہیں، حیات، علم، قدرت، ارادہ، سمع، بصر اور کلام ان حضرات کے نزدیک صفتِ تکوین ایک اضافی صفت ہے جو قدرت وارادہ کی طرف راجع ہے قدرت وارادہ کا تعلق جب کسی شئ کے وجود سے ہوتا ہے اور وہ شئ عدم سے وجود کی طرف نکل آتی ہے تو اسی اخراج کا نام تکوین رکھا جاتا ہے۔

دوسرا قول حضرت شیخ ابو منصور ماتریدی اور ان کے متبعین کا ہے ان حضرات کا موقف یہ ہے کہ تکوین بھی ایک مستقل صفت حقیقی ہے کیوں کہ قدرت صفت مصحّحہ ہے اور ارادہ صفتِ مرجحہ اور تکوین صفت موثرہ ہے متعلقات کے اعتبار سے تکوین کے الگ الگ اسما ہیں مثلاً صفتِ تکوین کا تعلق رزق سے ہو تو ترزیق، حیات سے ہو تو احیا ہے۔

تیسرا قول ماوراء النہر کے ائمہ حضرات کا ہے ان حضرات کا موقف یہ ہے کہ ترزیق، احیا اور ان کے امثال صفاتِ حقیقیہ ہیں کسی ایک صفت کی طرف راجع نہیں ہیں اس تقدیر پر واجب تعالیٰ کی صفات کو کسی عدد میں محصور کرنا مشکل ہے یہی صوفیہ حضرات کا بھی مذہب ہے۔

لإطباق العقل والنقل:- اس عبارت سے شارح نے ذاتِ باری تعالیٰ کے لیے صفتِ تکوین کے اثبات پر استدلال کیا ہے۔

فرماتے ہیں کہ عقل ونقل کا اس پر اتفاق ہے کہ باری تعالیٰ عالم کا خالق اور اس کا مکون ہے اور ضابطہ یہ ہے کہ کسی پر اسم مشتق کا اطلاق اسی وقت صحیح ہوگا جب کہ ماخذ اشتقاق اس کے لیے ثابت ہو چونکہ ذاتِ باری تعالیٰ پر مکون کا اطلاق ہوتا ہے۔ لہٰذا ضابطے کی رو سے یہ ضروری ہے کہ مکون کا ماخذ اشتقاق تکوین ذاتِ باری تعالیٰ کے لیے ثابت ہو۔

☆☆☆☆☆

❋ أزلية بوجوه: الأول: أنه يمتنع قيام الحوادث بذاته تعالى لما مر. الثاني: أنه وصف ذاته في كلامه الأزلي بأنه الخالق، فلو لم يكن في الأزل خالقاً لزم الكذب أو العدول إلى المجاز واللازم باطل، أي الخالق فيما يستقبل أو القادر على الخلق من غير تعذر الحقيقة، على أنه لو جاز إطلاق الخالق عليه بمعنى القادر على الخلق لجاز إطلاق كل ما يقدر هو عليه من الأعراض عليه. الثالث: أنه لو كان حادثاً فإما بتكوين آخر فيلزم التسلسل وهو محال، ويلزم منه

استحالة تكون العالم مع أنه مشاهد، وإما بدونه فيستغني الحادث عن المحدث والإحداث، وفيه تعطيل الصانع. الرابع: أنه لو حدث لحدث إما في ذاته فيصير محلاً للحوادث أو في غيره كما ذهب إليه أبو الهذيل من أن تكوين كل جسم قائم به، فيكون كل جسم خالقاً ومكوناً لنفسه، ولا خفاء في استحالته.

ترجمہ:- صفتِ تکوین چند وجوہ سے ازلی ہے پہلی وجہ یہ ہے کہ حوادث کا قیام ذاتِ باری تعالیٰ کے ساتھ محال ہے ان دلائل کی بنا پر جو گزر چکے ہیں دوسری وجہ یہ ہے کہ اس نے اپنی ذات کو اپنے کلامِ ازلی میں اس وصف سے متصف کیا ہے کہ وہ خالق ہے۔ لہٰذا اگر وہ ازل میں خالق نہ ہو تو کذب لازم آئے گا یا بغیر حقیقت کے تعذر کے مجاز (وہ مستقبل میں خالق ہے یا خلق پر قادر ہے) کی طرف عدول لازم آئے گا اور لازم باطل ہے۔ علاوہ ازیں اگر اس پر خالق کا اطلاق قادر علی الخلق کے معنیٰ میں جائز ہو تو اعراض میں سے ہر اس کا اطلاق اس پر جائز ہوگا جس پر وہ قادر ہے۔ تیسری وجہ یہ ہے کہ اگر تکوین حادث ہو تو اس کا حدوث یا تو دوسری تکوین سے ہوگا تو تسلسل لازم آئے گا اور تسلسل محال ہے اور اس سے لازم آئے گا کہ عالم کا وجود محال ہو جائے، حالاں کہ وہ مشاہد ہے، یا اس کا حدوث دوسری تکوین کے بغیر ہوگا تو حادث محدث اور احداث سے بے نیاز ہو جائے گا اس صورت میں صانع کی تعطیل لازم آئے گی، چوتھی وجہ یہ ہے کہ اگر صفتِ تکوین کسی حدث کی بنا پر حادث ہو تو یا تو اس کا حدوث ذاتِ تعالیٰ میں ہوگا تو وہ محل حوادث ہو جائے گا یا ذاتِ تعالیٰ کے غیر میں ہوگا جیسا کہ ابوالہذیل کا یہ خیال ہے کہ ہر جسم کی تکوین اسی کے ساتھ قائم ہے تو ہر جسم اپنے نفس کا خالق اور مکون ہو جائے گا اور اس کے استحالہ میں کوئی خفا نہیں ہے۔

تشریح

ازلية بوجوه: الاول:- یہاں سے صفتِ تکوین کی ازلیت پر بالترتیب چار دلیلیں ذکر کی جا رہی ہیں۔

پہلی دلیل کا حاصل یہ ہے کہ اگر صفتِ تکوین ازلی نہیں ہوگی تو پھر حادث ہوگی اور چوں کہ صفت کا قیام اس کے موصوف کے ساتھ ہوتا ہے۔ لہٰذا حدوث کی تقدیر پر جب تکوین کا قیام ذاتِ باری تعالیٰ کے ساتھ ہوگا تو حادث کا قدیم ہونا یا قدیم کا حادث ہونا لازم آئے گا۔ یہ دلیل مبحثِ کلام میں گزر چکی ہے۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ ذاتِ تعالیٰ نے اپنے کلامِ ازلی قرآن مقدس میں خود کو خالقیت سے متصف کیا ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے: (خالق كل شئی) لہٰذا یہ ضروری ہے کہ وہ ازل میں خالق ہو اور تکوین سے متصف ہو اور جب وہ ازل میں تکوین سے متصف ہوگا تو اس کی صفت تکوین بھی ازلی ہوگی کیوں کہ اگر وہ حادث ہوگی تو کذب باری تعالیٰ لازم آئے گا جو کہ محال ہے۔

ماتریدیہ کی جانب سے پیش کردہ اس دلیل کا حضرت امام غزالی یہ جواب پیش کرتے ہیں کہ ازل میں اس کے خالق ہونے کا مطلب یہ نہیں ہے کہ وہ ازل میں خالق ہے بلکہ یہ ہے کہ وہ مستقبل میں خلق کرنے والا ہے۔ لہٰذا (خالق كل شئی) میں خالق (سیخلق) کے معنیٰ میں ہے۔

اور صاحب جمع الجوامع یہ تاویل کرتے ہیں کہ اسم خالق کی ازلیت قدرت کی طرف راجع ہے نہ کہ اس کی طرف کہ وہ ازل میں بالفعل خلق سے موصوف ہے یعنی وہ ازل میں قدرت علی الخلق کے معنیٰ میں خالق ہے بالفعل خلق کے معنیٰ میں خالق نہیں ہے جیسے کہ اگر کسی کو خطابت پر قدرت ہو تو اسے خطیب کہا جاتا ہے گو کہ بالفعل اس سے خطابت کا وقوع نہ ہو۔

او العدول الى المجاز واللازم باطل:- اس عبارت سے شارح حضرت امام غزالی اور صاحب جمع الجوامع نے جو

تاویلات کی ہیں ان کی تردید کرتے ہیں، فرماتے ہیں کہ واجب تعالیٰ کو ازل میں مایؤل الیہ کے لحاظ سے خالق ماننا یا قدرت علی الخلق کے معنیٰ میں خالق ماننا یہ حقیقت سے مجاز کی طرف عدول ہے یعنی حقیقی معنیٰ کو چھوڑ کر مجازی معنیٰ کو اختیار کرنا ہے اور حقیقت سے مجاز کی طرف عدول اسی وقت جائز ہے جب معنیٔ حقیقی مراد لینا متعذر ہو اور یہاں پر حقیقی معنیٰ مراد لینے یعنی ذاتِ باری تعالیٰ کو ازل میں بالفعل خالق ماننے میں کوئی تعذر نہیں ہے اور جب معنیٔ حقیقی مراد لینے میں کوئی تعذر نہیں ہے تو واجب تعالیٰ کو مستقبل کے لحاظ سے یا قدرت علی الخلق کے معنیٰ میں ازل میں خالق ماننا صحیح نہیں ہے، نیز اگر قدرت علی الخلق کے معنیٰ میں واجب تعالیٰ ازل میں خالق ہو تو واجب تعالیٰ کو بہت سارے اعراض حادثہ پر قدرت ہے۔ مثلاً اسے سواد پر قدرت ہے بیاض پر قدرت ہے تو لازم آئے گا کہ واجب تعالیٰ پر ان کے مشتقات اسود اور ابیض کا بھی اطلاق ہو جائے حالاں کہ لازم باطل ہے اور لازم کا بطلان ملزوم کے بطلان پر دال ہوتا ہے۔ لہٰذا ذاتِ باری تعالیٰ کو قدرت علی الخلق کے لحاظ سے ازل میں خالق ماننا باطل ہے۔

الثالث انہ لو کان حادثاً:- اس عبارت سے شارح نے صفتِ تکوین کی ازلیت پر مشائخ ماتریدیہ کی تیسری دلیل ذکر کی ہے، فرماتے ہیں کہ اگر صفتِ تکوین حادث ہوگی تو اس کا حدوث یا تو بذاتہٖ ہوگا یا کسی دوسری تکوین سے ہوگا اگر بذاتہٖ ہوگا تو اس صورت میں حادث محدث کی تکوین اور اس کے احداث سے بے نیاز ہو جائے گا۔ لہٰذا حادث کا وجود بغیر وجود دینے والے کے ہوگا اور اس میں صانع عالم کی بھی تعطیل یعنی بے کار ہونا لازم آئے گا کیوں کہ جب ایک حادث کا وجود بغیر حدوث و تکوین کے ممکن ہوگا تو یہ احتمال سارے محدثات میں برقرار رہے گا۔ لہٰذا صانع کی ضرورت ہی باقی نہیں رہے گی اور اگر صفتِ تکوین کا حدوث کسی دوسری تکوین سے ہوگا تو وہ تکوین ثانی بھی حادث ہوگی۔ لہٰذا اس کا حدوث تیسری تکوین سے ہوگا وہ بھی حادث ہوگی۔ لہٰذا اس کا حدوث چوتھی تکوین سے ہوگا وہ بھی حادث ہوگی اسی قیاس پر یہ سلسلہ آگے بڑھتا چلا جائے گا تو تسلسل لازم آئے گا اور تسلسل محال ہے اور جو مستلزم محال ہو وہ خود محال ہوتا ہے۔ لہٰذا تکوین کا حدوث محال ہوگا نیز اس تقدیر پر یہ بھی لازم آئے گا کہ عالم کا وجود بھی محال ہو جائے اس لیے کہ اس صورت میں عالم کا وجود تکوینات غیر متناہیہ پر موقوف ہوگا اور غیر متناہی تکوینات کا وجود محال ہے اور محال پر جو موقوف ہوتا ہے وہ بھی محال ہوتا ہے۔ لہٰذا وجودِ عالم محال ہو جائے گا۔ حالاں کہ عالم موجود اور مشاہد ہے معلوم ہوا کہ صفتِ تکوین ازلی ہے۔

الرابع انہ لو حدث:- اس عبارت سے صفتِ تکوین کی ازلیت پر چوتھی دلیل قائم کی گئی ہے۔

واضح ہو کہ پہلی اور چوتھی دلیل کا حاصل ایک ہے فرق دونوں میں صرف یہ ہے کہ پہلی دلیل اس پر مبنی ہے کہ صفتِ شئی، شئی کے ساتھ قائم ہوتی ہے، غیر شئی کے ساتھ نہیں اور چوتھی دلیل اس پر مبنی ہے کہ شئی کی صفت کا قیام شئی اور غیر شئی دونوں کے ساتھ ممکن ہے یعنی پہلی دلیل صرف شق اول پر مشتمل ہے جب کہ چوتھی دلیل دونوں شقوں پر مشتمل ہے۔

تکوین کے حدوث کی نفی پر چوتھی دلیل یہ ہے کہ اگر تکوین حادث ہوگی تو اس کا حدوث کسی دوسری تکوین کے حدوث و تکوین سے یا تو ذاتِ تعالیٰ میں ہوگا یا اس کے غیر میں اگر اس کا حدوث ذات تعالیٰ میں ہوگا جیسا کہ کرّامیہ اس کی طرف گئے ہیں تو وہ محل حوادث ہو جائے گا اور جو محل حوادث ہوتا ہے وہ خود حادث ہوتا ہے تو لازم آئے گا کہ واجب تعالیٰ حادث ہو جائے یا غیر ذاتِ تعالیٰ میں اس کا حدوث ہوگا جیسا کہ ابو الہذیل معتزلی کا موقف یہ ہے کہ ہر جسم کی تکوین خود اسی جسم کے ساتھ قائم ہے۔ لہٰذا اس تقدیر پر لازم آئے گا کہ ہر جسم خود ہی خالق اور خود ہی مکون ہو جائے۔ اس لیے کہ خالق اور مکون

وہی ہوتا ہے جس کے ساتھ خلق اور تکوین قائم ہوتی ہے اور جسم کا خود ہی خالق اور مکون ہونا محال ہے۔

☆☆☆☆☆

✽ ومبنى هذه الأدلة على أن التكوين صفة حقيقية كالعلم والقدرة، والمحققون من المتكلمين على أنه من الإضافات والاعتبارات العقلية، مثل كون الصانع تعالى وتقدس قبل كل شيء ومعه وبعده ومذكوراً بألسنتنا ومعبوداً ومميتا ومحييا ونحو ذلك. والحاصل في الأزل هو مبدأ التخليق والترزيق والإماتة والإحياء وغير ذلك، ولا دليل على كونه صفة أخرى سوى القدرة والإرادة، فإن القدرة وإن كانت نسبتها إلى وجود المكوّن وعدمه على السواء، لكن مع انضمام الإرادة يتخصص أحد الجانبين.

ترجمہ:- اور ان دلیلوں کی بنیاد اس پر ہے کہ تکوین صفتِ حقیقی ہو جیسے کہ علم اور قدرت اور محققین متکلّمین اس موقف پر ہیں کہ تکوین اضافات اور اعتبارات عقلیہ میں سے ہے جیسے صانع تعالیٰ کا ہر شئ کے پہلے اور ہر شئ کے ساتھ اور ہر شئ کے بعد میں ہونا ہماری زبانوں سے مذکور معبود، ممیت اور محی اور ان کے مثل ہونا اور حاصل (موجود) ازل میں جو صفت ہے وہی تخلیق، ترزیق، احیاء، اماتت اور اس کے علاوہ کا مبدا ہے اور اس کے سوائے قدرت اور ارادہ کے دوسری صفت ہونے پر کوئی دلیل نہیں ہے کیوں کہ قدرت اگرچہ اس کی نسبت مکون کے وجود اور عدم کی طرف برابر ہے لیکن ارادہ کے انضمام کے ساتھ دونوں جانب میں سے ایک جانب کی تخصیص ہو جاتی ہے۔

تشریح

ومبنى هذه الأدلة:- ماقبل میں کئی بار اس کی وضاحت کی جاچکی ہے کہ مشائخ ماتریدیہ تکوین کے صفتِ حقیقی ہونے کے قائل ہیں اور مشائخ اشعریہ صفت اضافی ہونے کے، شارح ماتریدیہ کی دلیلوں کے ذکر کرنے کے بعد مذہب اشعریہ کی ترجیح کی غرض سے آنے والی بحث پیش کرتے ہیں۔

فرماتے ہیں کہ ان تمام دلیلوں کی صحت کا دارومدار اس پر ہے کہ علم وقدرت کی طرح سے تکوین بھی صفتِ حقیقی ہو لیکن اگر تکوین کو صفت اضافی مان لیا جائے تو دلیلیں تام نہیں ہوں گی۔

صفتِ اضافی:- اس موہوم معنیٰ کا نام ہے جس کا تعلق ایک شئ کی دوسری شئ کی طرف نسبت کرنے سے ہو جیسے کہ ابُوّت اور بُنُوّت، فوق اور تحت۔

اعتبار عقلی:- جس کا خارج میں کوئی وجود نہ پایا جائے۔

تکوین کے صفتِ اضافی مان لینے کی تقدیر پر پہلی اور چوتھی دلیل اس لیے تام نہیں ہوگی کہ صفت اضافی کے حدوث سے واجب تعالیٰ کا محل حوادث ہونا لازم نہیں آئے گا جیسے کہ زید اگر جمعہ کو واجب تعالیٰ کی بارگاہ میں سجدہ ریز ہوتا ہے تو یوم جمعہ کو واجب تعالیٰ زید کا مسجود ہوا جو کہ حادث ہے لیکن اس کے حدوث سے واجب تعالیٰ کا حدوث لازم نہیں آتا ہے۔

دوسری دلیل تکوین کے صفت اضافی ہونے کی تقدیر پر اس لیے تام نہیں ہوگی کہ اگر معنیٔ حقیقی متعذر ہو تو اس میں تاویل یقیناً ضروری ہوگی اور یہاں معنیٔ حقیقی متعذر ہے اس لیے کہ معنیٔ حقیقی مراد لینے کی تقدیر پر مصنوعات کا قدیم ہونا لازم آتا ہے یا مضافین میں سے کسی ایک کے پائے بغیر اضافت کا تحقق لازم آتا ہے اور یہ دونوں محال ہیں۔

اور تیسری دلیل اس لیے تام نہیں ہوگی کہ امور اعتباریہ اور اضافیہ میں تسلسل محال نہیں ہے۔

والمحققون من المتكلمين على أنه:- اس عبارت سے شارح فرماتے ہیں کہ محققین متکلمین جن میں خود شارح بھی داخل ہیں کا موقف یہ ہے کہ تکوین امور اضافیہ اور اعتبارات عقلیہ میں سے ہے اس لیے کہ یہ خالق اور مخلوق کے مابین ایک اضافت ہے جیسے کہ واجب تعالیٰ کا ہر شئ کے پہلے ہونا اور محی اور ممیت ہونا یہ سب امورِ اضافیہ میں سے ہیں اور اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ ان میں سے بعض اضافات حادث ہیں لیکن ان کے حدوث سے واجب تعالیٰ کا حدوث لازم نہیں آتا ہے یوں ہی تکوین بھی اضافی ہے۔ لہٰذا اس کے بھی حدوث سے واجب تعالیٰ کا حدوث لازم نہیں آئے گا۔

والحاصل في الأزل هو:- اس عبارت سے شارح فرماتے ہیں کہ ازل میں جو صفت موجود ہے وہی صفت تخلیق، ترزیق، احیاد غیرہ کا مبدا ہے اور مبدا صفت قدرت وارادت کو چھوڑ کر کوئی دوسری صفت نہیں ہے، بعض لوگوں نے صرف قدرت کو دیگر صفات کا مبدا قرار دیا ہے لیکن یہ قول صحیح نہیں ہے اس لیے کہ قدرت کی نسبت شئ کے وجود و عدم کی طرف برابر ہے۔ لہٰذا اگر ارادہ نہ ہو تو طرف اول کو طرف ثانی پر ترجیح نہیں ہو سکتی ہے لیکن جب قدرت کے ساتھ صفتِ ارادہ کا انضمام ہو جائے گا تو شئ کے دونوں طرفوں میں سے ایک طرف کی ترجیح ہو جائے گی۔

اصل بحث یہاں پر یہ ہے کہ صفاتِ اضافیہ کا مبدا قدرت وارادہ ہیں یا قدرت وارادہ کے علاوہ کوئی دوسری صفت مثلاً تکوین مبدا ہے محققین قدرت وارادہ کو مبدا مانتے ہیں لیکن مشائخ ماتریدیہ کا موقف یہ ہے کہ تکوین ایک صفت حقیقی ہے اور وہی اضافات کا مبدا ہے کیوں کہ جب ہم اپنے وجدان کی طرف رجوع کرتے ہیں تو ہم یہ پاتے ہیں کہ فاعل میں ایک معنیٰ ہے جس سے وہ اپنے غیر سے ممتاز ہوتا ہے اور اسی سے اس کا مفعول سے تعلق ہوتا ہے مثلاً ضارب میں ایک معنیٰ ہے جس سے وہ قاتل سے ممتاز ہوتا ہے اسی طرح قاتل میں ایک معنیٰ ہے جس کی بنیاد پر قاتل ضارب سے ممتاز ہوتا ہے اور دونوں کا اس معنیٰ کی بنا پر مضروب اور مقتول سے تعلق ہوتا ہے اور اگر مفعول خارج میں نہ موجود ہو تو ضارب کے تصور کے وقت عقل میں وہ معنیٰ پایا جاتا ہے جس سے وہ غیر ضارب سے ممتاز ہوتا ہے اور ضرب سے اس کا تعلق عقل میں ہوتا ہے۔ اگرچہ خارج میں ضرب متحقق نہیں ہوتی ہے اور یہ فاعل موجب میں بھی پایا جاتا ہے جب کہ اس کے لیے کوئی قدرت وارادہ نہیں ہے معلوم ہوا کہ وہ معنیٰ قدرت وارادہ کے علاوہ ہے۔ لہٰذا واجب تعالیٰ میں بھی وہ معنیٰ پایا جائے گا جو قدرت وارادہ کا غیر ہوگا، وہی صفاتِ اضافیہ کا مبدا ہوگا۔

محققین اس کا یہ جواب پیش کرتے ہیں کہ جب ہم اپنے وجدان کی طرف رجوع کرتے ہیں تو ہم ضارب میں قبل ضرب کوئی معنیٰ نہیں پاتے ہیں سوائے اس کے کہ وہ ضرب پر قادر ہے یا یہ کہ مستقبل کے اعتبار سے وہ ضارب ہے۔ لہٰذا واجب تعالیٰ میں قدرت وارادہ کے علاوہ دوسرا کوئی معنیٰ نہیں پایا جائے گا جو صفات کا مبدا ہو۔

☆☆☆☆☆

※ ولما استدل القائلون بحدوث التكوين بأنه لا يتصور بدون المكون، كالضرب بدون المضروب، فلو كان قديماً لزم قدم المكونات، وهو محال، أشار إلى الجواب بقوله: وهو أي التكوين تكوينه للعالم ولكل جزء من أجزائه لا في الأزل، بل لوقت وجوده على حسب علمه وإرادته فالتكوين باق أزلاً وأبداً، والمكوّن حادث بحدوث التعلق، كما في العلم والقدرة وغيرهما من الصفات القديمة التي لا يلزم من

قدمها قدم متعلقاتها، لكون تعلقاتها حادثة. وهذا تحقيق ما يقال: إن وجود العالم إن لم يتعلق بذات الله تعالى و صفة من صفاته لزم تعطيل الصانع و استغناء الحوادث عن الموجد، وهو محال. وإن تعلق فإما أن يستلزم ذلك قدم ما يتعلق وجوده به فيلزم قدم العالم، وهو باطل، أو لا فليكن التكوين أيضاً قديماً مع حدوث المكون المتعلق به.

ترجمہ:- اور جب حدوث تکوین کے قائلین نے اس طور پر استدلال کیا کہ تکوین کا تصور بغیر مکون کے نہیں ہوتا ہے، جیسے ضرب کا بغیر مضروب کے لہٰذا اگر تکوین قدیم ہو تو مکونات کا قدیم ہونا لازم آئے گا اور یہ محال ہے تو مصنف نے اپنے اس قول سے جواب کی طرف اشارہ کیا، وہ یعنی تکوین عالم اور اس کے اجزا میں سے ہر جز کے لیے ازل میں نہیں ہے بلکہ اس کے وجود کے وقت میں اس کے علم و ارادہ کے مطابق ہے تو تکوین ازلاً و ابداً باقی ہے اور مکون تعلق کے حدوث کی وجہ سے حادث ہے جیسا کہ علم و قدرت اور ان دونوں کے علاوہ وہ صفاتِ قدیمہ ہیں جن کے قدیم ہونے سے ان کے متعلقات کا قدیم ہونا لازم نہیں آتا ہے اس لیے کہ وہ تعلقات حادث ہیں یہ تحقیق ہے اس کی جو کہا جاتا ہے کہ عالم کا وجود اگر ذات باری تعالیٰ اور اس کی صفات میں سے کسی صفت سے متعلق نہیں ہے تو صانع کی تعطیل اور محدثات کا وجود دینے والے سے استغنا لازم آئے گا اور یہ محال ہے اور اگر عالم کا وجود متعلق ہے تو یا تو اس کے قدیم ہونے کو مستلزم ہوگا جس کا وجود ذاتِ باری تعالیٰ سے متعلق ہوگا تو عالم کا قدیم ہونا لازم آئے گا اور یہ باطل ہے یا اس کے قدیم ہونے کو مستلزم نہیں ہوگا تو تکوین بھی قدیم ہوگی اس مکون کے حدوث کے ساتھ جس سے کہ تکوین کا تعلق ہے۔

تشریح

ولما استدل القائلون بحدوث التكوين:- جو لوگ یہ موقف رکھتے ہیں کہ صفتِ تکوین حادث ہے وہ اپنے دعوے پر اس طرح استدلال کرتے ہیں کہ تکوین کا تصور بغیر مکون کے ممکن نہیں اس لیے کہ تکوین مُکوِّن اور مُکوَّن کے مابین نسبت کا نام ہے اور نسبت بغیر منتسبین کے متحقق نہیں ہوتی ہے جیسے کہ ضرب کا تحقق بغیر مضروب کے نہیں ہوتا ہے۔ لہٰذا اگر تکوین قدیم ہوگی تو لازم آئے گا کہ مکوّنات بھی قدیم ہو جائیں اور مکوّنات کا قدیم ہونا محال ہے اور جس سے کوئی محال لازم آئے وہ خود محال ہوتا ہے۔ لہٰذا تکوین کا قدیم ہونا محال ہے۔

وهو أي التكوين تكوينه للعالم:- مشائخ ماتریدیہ کی جانب سے اس استدلال کے دو جوابات دیے جاتے ہیں۔ پہلا جواب یہ ہے کہ تکوین کو ضرب پر قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے اس لیے کہ ضرب ایک معنیٰ اضافی ہے جس کا تعقل ضارب اور مضروب کے بغیر نہیں ہو سکتا ہے جب کہ تکوین ایک ازلی اور حقیقی صفت ہے جب اس کا تعلق مکونات سے ہوتا ہے تو مکوّنات موجود ہو جاتے ہیں چوں کہ تعلقات حادث ہوتے ہیں اس لیے مکونات بھی حادث ہوتے ہیں۔ لیکن صفتِ تکوین قدیم ہوتی ہے اور اس کے قدیم ہونے سے یہ لازم نہیں ہے کہ اس کے تعلقات بھی قدیم ہو جائیں جیسے کہ صفتِ قدرت، سمع اور بصر کے قدیم ہونے سے مقدورات، مسموعات اور مبصرات کا قدیم ہونا لازم نہیں ہے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ تکوین بھی قدیم ہے اور اس کے تعلقات بھی قدیم ہیں لیکن صفت تکوین کا تعلق ازل میں مکونات کے وجود فی الازل سے نہیں ہے بلکہ ازل میں تکوین کا تعلق ہر مکونات کے وجود سے اس کے وجود کے وقت معینہ میں ہے اس تقدیر پر مکونات کا حدوث ان کے اوقات کے حدوث کی بنا پر ہوگا لہٰذا ان کے حدوث سے تکوین اور اس کے تعلقات کا حدوث لازم نہیں آئے گا۔

مصنف کا کلام دونوں جوابوں کا احتمال رکھتا ہے اس لیے کہ مصنف نے جو کلام پیش کیا ہے وہ غیر واضح المعنیٰ ہے تاہم شارح نے مصنف کے کلام کو جواب اول پر محمول کیا ہے جیساکہ اس پر شارح کی یہ عبارت دلالت کرتی ہے: فالتکوین باقٍ ازلاً وابداً والمکون حادث بحدوث التعلق.

ولکل جزء من اجزائه:- اس عبارت سے مصنف نے ابن زکریارازی طبیب اور ان لوگوں کی تردید کی ہے کہ جو یہ کہتے ہیں کہ عالم کے بعض اجزا کی تکوین ذاتِ باری تعالیٰ کی تکوین سے نہیں ہے بلکہ وہ قدیم ہیں جیسے کہ ہیولیٰ، بعد مجرد، نفوسِ ناطقہ، عقول مجردہ۔

مصنف فرماتے ہیں کہ ایسا نہیں ہے بلکہ ذاتِ باری تعالیٰ کی تکوین اس کے علم وارادہ کے مطابق ازل میں عالم اور جملہ مکوَّنات کے ساتھ ان کے وجود کے وقت معین میں ہے، ایسا نہیں ہے کہ اس کی تکوین مکونات کے وجود فی الازل سے ازل میں ہے۔

وهذا تحقيق مايقال:- شارح فرماتے ہیں کہ یہ اس دلیل کا حاصل ہے جسے صاحب عمدہ نے اشعریہ کے استدلال کے جواب میں صفتِ تکوین کے قدیم ہونے پر قائم کی ہے۔

صاحبِ عمدہ نے اشعریہ پر رد قائم کرتے ہوئے یہ کہا ہے کہ عالم کے وجود کا تعلق ذاتِ باری تعالیٰ یا اس کی صفات میں سے کسی صفت سے ہوگا یا نہیں اگر کوئی تعلق نہیں ہے تو صانعِ عالم کی تعطیل لازم آئے گی اور حادث کا محدث سے بے نیاز ہونا لازم آئے گا اور یہ محال ہے یا تعلق ہوگا تعلق کی تقدیر پر یا تو یہ ان متعلقات کے قدیم ہونے کو مستلزم ہوگا جن کے وجود کا تعلق ذاتِ باری تعالیٰ یا اس کی کسی صفت سے ہے اس صورت میں عالم کا قدیم ہونا لازم آئے گا یا ان کے قدیم ہونے کو مستلزم نہیں ہوگا اس صورت میں دیگر صفات کی طرح سے تکوین بھی قدیم ہوگی اور وہ مکوَّنات جن سے تکوین کا تعلق ہے وہ حادث ہوں گے۔

☆☆☆☆☆

❊ ومايقال من أن القول بتعلق وجود المكون بالتكوين قول بحدوثه إذ القديم ما لا يتعلق وجوده بالغير والحادث ما يتعلق به، ففيه نظر، لأن هذا معنى القديم والحادث بالذات على ما تقول به الفلاسفة، وأما عند المتكلمين فالحادث ما لوجوده بداية، أي يكون مسبوقاً بالعدم، والقديم بخلافه، ومجرد تعلق وجوده بالغير لا يستلزم الحدوث بهذا المعنى، لجواز أن يكون محتاجاً إلى الغير صادراً عنه دائماً بدوامه كما ذهب إليه الفلاسفة فيما ادعوا قدمه من الممكنات، كالهيولى مثلاً. نعم إذا أثبتنا صدور العالم عن الصانع بالاختيار دون الإيجاب بدليل لا يتوقف على حدوث العالم كان القول بتعلق وجوده بتكوين الله تعالى قولاً بحدوثه.

ترجمہ:- اور وہ جو کہا جاتا ہے یعنی یہ کہ تکوین سے مکون کے وجود کا تعلق مکون کے حدوث کا قول ہے کیوں کہ قدیم وہ ہے جس کے وجود کا تعلق غیر سے نہ ہو اور حادث وہ ہے جو غیر سے متعلق ہو تو اس میں نظر ہے اس لیے کہ یہ حادث اور قدیم بالذات کا وہ معنیٰ ہے جس کے فلاسفہ قائل ہیں لیکن عند المتکلمین حادث وہ ہے جس کے وجود کی ابتدا ہو یعنی اس کے وجود پر عدم سابق ہو اور قدیم وہ ہے جو اس کے برخلاف ہو اور محض مکون کے وجود کا غیر سے تعلق اس معنیٰ کے لحاظ سے حدوث کو مستلزم نہیں ہے اس امکان کی بنا پر کہ وہ غیر کا محتاج ہو اس سے صادر ہو اس کے دوام سے دائم ہو جیساکہ اس کی طرف فلاسفہ ان امور میں گئے ہیں ممکنات میں سے جن کے قدم کا انھوں نے دعویٰ کیا ہے جیسے کہ مثلاً ہیولیٰ ہے ہاں جب

ہم صانع سے عالم کا صدور بالاختیار نہ کہ بالایجاب کسی ایسی دلیل سے ثابت کر دیں جو حدوث عالم پر موقوف نہ ہو تو اللہ تعالیٰ کی تکوین سے مکون کے وجود کا تعلق مکون کے حدوث کا قول ہو گا۔

تشریح

و ما یقال من ان القول:- اشعریہ کے استدلال کا جواب صاحب کفایہ نے دوسرے انداز پر دیا ہے شارح اس جواب کو اولاً پیش کرتے ہیں پھر "فیہ نظر" سے اس کی تضعیف بھی کرتے ہیں۔

صاحب کفایہ کے جواب کا حاصل یہ ہے کہ اشعریہ حدوث تکوین پر اپنے اس قول سے استدلال کرتے ہیں کہ اگر تکوین ازلی ہو تو مکون کے وجود کا تعلق اس سے ازل میں ہو گا تو عالم کا قدیم ہونا لازم آئے گا۔

صاحب کفایہ فرماتے ہیں کہ اشعریہ اپنے اس استدلال میں صراحتاً یہ تسلیم کر رہے ہیں کہ مکون کے وجود کا تعلق تکوین سے ہے اور جب انھوں نے یہ تعلق تسلیم کر لیا تو انھوں نے مکون کا حدوث بھی تسلیم کر لیا کیوں کہ جس کا وجود غیر سے متعلق ہو وہ حادث ہوتا ہے اور جس کا وجود غیر سے متعلق نہ ہو وہ قدیم ہوتا ہے اور جب اشعریہ نے یہ مان لیا کہ مکون کا تعلق تکوین سے ہے تو مکون کا حدوث ثابت ہو گیا اور صفتِ تکوین کی ازلیت بھی برقرار رہی۔

فیہ نظر:- شارح صاحب کفایہ کے اس جواب کی تضعیف کرتے ہیں فرماتے ہیں کہ آپ نے قدیم اور حادث کا جو معنیٰ بیان کیا ہے یہ قدیم بالذات اور حادث بالذات کا وہ معنیٰ ہے جس کے فلاسفہ قائل ہیں کیوں کہ فلاسفہ حدوث وقدم کی ذاتی اور زمانی کی طرف تقسیم کرتے ہیں اور جو اپنے وجود میں غیر کا محتاج ہو اسے حادث بالذات اور جو اپنے وجود میں غیر کا محتاج نہ ہو اسے قدیم بالذات کہتے ہیں اور جو مسبوق بالعدم ہو اسے حادث بالزمان اور جو مسبوق بالعدم نہ ہو اسے قدیم بالزمان کہتے ہیں لیکن متکلمین ذاتی اور زمانی کی طرف حدوث وقدم کی تقسیم کے منکر ہیں ان کے نزدیک حادث وہ ہے جس کے وجود کی کوئی ابتدا ہو یعنی جو مسبوق بالعدم ہو اور قدیم وہ ہے جس کے وجود کی کوئی ابتدا نہ ہو یعنی جو غیر مسبوق بالعدم ہو، لہٰذا محض مکون کے وجود کا غیر سے تعلق مکون کے حدوث بمعنیٰ مسبوق بالعدم کو مستلزم نہیں ہے اس امکان کی وجہ سے کہ مکون اپنے وجود میں ذات واجب تعالیٰ کا محتاج ہو اور اس کا صدور ذات واجب تعالیٰ سے بالایجاب ہو اور ذاتِ باری تعالیٰ کے دائمی اور ازلی ہونے سے وہ ازل سے ابد تک برقرار بھی ہو جیسا کہ فلاسفہ ان ممکنات کے بارے میں یہی موقف رکھتے ہیں جن کے قدم کا وہ دعویٰ کرتے ہیں جیسے کہ ہیولیٰ، عقول مجردہ، نفوس ناطقہ وغیرہ ہیں۔ لہٰذا صاحب کفایہ کا جواب تام نہیں ہے۔

اس نظر کا حاصل یہ ہے کہ مکون کا تکوین سے تعلق یہ مکون کے حدوث بالذات کو مستلزم ہے جس کا معنیٰ احتیاج الی الغیر ہے اور یہ مکون کی ازلیت بمعنیٰ غیر مسبوق بالعدم کے منافی نہیں ہے، لہٰذا صاحبِ کفایہ کا جواب اس وقت تام ہو گا جب کہ مکون کا حادث بالزمان ہونا ثابت ہو یعنی مکون مسبوق بالعدم کے معنیٰ میں حادث ہو اور یہ ان کے جواب سے ثابت نہیں ہے اور جو ثابت ہے وہ عند المتکلمین مطلوب نہیں ہے۔

نعم اذا اثبتنا صدور العالم:- اس عبارت سے شارح نے صاحب کفایہ کے کلام کی صحت کے لیے ایک توجیہ پیش کی ہے فرماتے ہیں کہ صاحب کفایہ کا کلام اس وقت تام ہو گا جب کہ ہم خارج سے ان کے کلام میں اس دفعہ کا انضمام کر دیں کہ عالم کا صدور صانعِ عالم سے بالقصد اور بالاختیار ہے بالایجاب نہیں ہے جیسا کہ فلاسفہ ایجاب کے قائل ہیں۔

اور واجب تعالیٰ کا فاعل مختار ہونا ایسی دلیل سے ثابت ہو جو حدوث عالم پر موقوف نہ ہو کیوں کہ اگر اس کا فاعل مختار ہونا ایسی دلیل سے ثابت ہوگا جو حدوث عالم پر موقوف ہوگی تو دور لازم آجائے گا لہٰذا جب عالم کا صدور ذاتِ باری تعالیٰ سے بالاختیار ہوگا تو عالم کا حادث بالزمان ہونا ثابت ہو جائے گا اس لیے کہ فعل اختیاری میں فعل ارادہ یا بوقت ارادہ وجود سے عاری ہوتا ہے کیوں کہ صدور فعل کے ارادے کے وقت اگر فعل موجود ہے تو یہ تحصیل حاصل ہے۔ لہٰذا واجب تعالیٰ عالم کی تخلیق کا ارادہ اس کے عدم کی صورت میں ہی کرے گا اور جب بعدِ ارادہ عالم موجود ہوگا تو اس کے وجود پر عدم سابق ہوگا اسی کا نام حادث بالزمان ہے۔

☆☆☆☆☆

❋ **ومن ههنا يقال: إن التنصيص على كل جزء من أجزاء العالم إشارة إلى الرد على من زعم قدم بعض الأجزاء كالهيولى، وإلا فهم إنما يقولون بقدمها بمعنى عدم المسبوقية بالعدم، لا بمعنى عدم تكونه بالغير.**

ترجمہ:- اسی لیے کہا جاتا ہے کہ عالم کے اجزا میں ہر جز کی تکوین پر صراحت ان کی تردید کی جانب اشارہ ہے جو یہ گمان کرتے ہیں کہ عالم کے بعض اجزا قدیم ہیں جیسے ہیولیٰ ہے کیوں کہ وہ لوگ غیر مسبوق بالعدم کے معنیٰ میں ان کے قدیم ہونے کے قائل ہیں نہ کہ عدم تکون بالغیر کے معنیٰ میں۔

تشریح

ومن ههنا يقال:- صاحب کفایہ کے کلام پر شارح نے جو نظر وارد کی ہے یہ عبارت اس کا تتمہ ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ مصنف نے "وهو تكوينه للعالم ولكل جزء من اجزائه." میں عالم کے اجزا میں سے ہر جز کی تکوین کی صراحت اس غرض سے کی ہے تاکہ فلاسفہ کی تردید کی جائے جو اس کے قائل ہیں کہ عالم کے بعض اجزا مثلاً ہیولیٰ اور عقول عشرہ وغیرہ قدیم ہیں، یہ رد اسی صورت میں تام ہوگا جب قدیم اور حادث کا وہی معنیٰ مراد ہو جو عند المتکلمین معتبر ہے کیوں کہ فلاسفہ غیر مسبوق بالعدم کے معنیٰ میں بعض اجزا کے قدم کے قائل ہیں نہ کہ عدم احتیاج الی الغیر کے معنیٰ میں اس لیے کہ فلاسفہ بھی اس کے قائل ہیں کہ احیاج الی الغیر کے معنیٰ میں ہیولیٰ، عقول عشرہ، نفوس ناطقہ وغیرہ حادث ہیں بلکہ سارا عالم اس معنیٰ میں حادث ہے اور سب کا مبدا ذاتِ باری تعالیٰ ہے۔

☆☆☆☆☆

❋ **والحاصل أنا لا نسلم أنه لا يتصور التكوين بدون وجود المكون، وإن وزانه معه وزان الضرب مع المضروب، فإن الضرب صفة إضافية لا يتصور بدون المضافين، أعني الضارب والمضروب والتكوين صفة حقيقية هي مبدأ الإضافة التي هي إخراج المعدوم من العدم إلى الوجود، لا عينها، حتى لو كانت عينها على ما وقع في عبارة المشايخ لكان القول بتحققه بدون المكون مكابرة وإنكاراً للضروري، فلا يندفع بما يقال من أن الضرب عرض مستحيل البقاء، فلا بد لتعلقه بالمفعول ووصول الألم إليه من وجود المفعول معه، إذ لو تأخر لانعدم وهو بخلاف فعل الباري تعالى، فإنه أزلي واجب الدوام يبقى إلى وقت وجود المفعول.**

ترجمہ:- جواب کا حاصل یہ ہے کہ ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ تکوین کا تصور بغیر وجود مکون کے نہیں ہوگا اور یہ کہ تکوین کی نسبت مکون کے ساتھ ضرب کی مضروب کے ساتھ نسبت جیسی ہے اس لیے کہ ضرب ایک صفتِ اضافی ہے جس کا تصور بغیر

مضافین یعنی ضارب و مضروب کے نہیں ہوتا ہے اور تکوین ایک حقیقی صفت ہے جو اس اضافت کا مبدا ہے جو معدوم کا عدم سے وجود کی طرف اخراج ہے نہ کہ عین اضافت ہے یہاں تک کہ اگر تکوین عین اضافت ہو جائے جیسا کہ بعض مشائخ کی عبارت میں واقع ہے تو بغیر مکون کے تکوین کے تحقق کا قول مکابرہ اور بدیہی کا انکار ہے اس تقدیر پر اشعریہ کا استدلال اس جواب سے مندفع نہیں ہوگا کہ ضرب عرض ہے مستحیل البقا ہے اس کا تعلق مفعول سے ضروری ہے اور الم کا مضروب تک پہنچنا ضروری ہے یعنی فاعل کے ساتھ مفعول کا وجود ضروری ہے کیوں کہ اگر مفعول متاخر ہو تو فعل یعنی ضرب منعدم ہو جائے گا بر خلاف باری تعالیٰ کے کہ وہ ازلی ہے دوام ضروری ہے مفعول کے وجود تک باقی ہے۔

تشریـــــــــــــــــــــــــح

والحاصل أنا لا نسلم:- مشائخ اشعریہ کے استدلال کا مصنف نے جو جواب پیش کیا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ ہم یہ تسلیم نہیں کر سکتے کہ تکوین کا تصور بغیر مکون کے نہیں ہوگا اور ہم یہ بھی تسلیم نہیں کر سکتے کہ تکوین کی نسبت مکون کے ساتھ ضرب کی مضروب کے ساتھ نسبت جیسی ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ ضرب ایک صفتِ اضافی ہے جس کا تصور مضافین یعنی ضارب اور مضروب کے بغیر ممکن ہی نہیں ہے جب کہ تکوین ایک صفت حقیقی ہے صفتِ اضافی نہیں ہے بلکہ یہ اس اضافت کا مبدا ہے جس کی تفسیر معدوم کو عدم سے وجود کی طرف اخراج سے کی جاتی ہے تکوین کو مبداء اضافت ماننا ضروری ہے اس لیے کہ تکوین اگر عین اضافت ہو تو اس تقدیر پر بغیر مکون کے تکوین کے تحقق کا قول مکابرہ اور امر بدیہی کا انکار کرنا ہوگا اس لیے کہ امر اضافی کا تحقق بغیر مضافین کے ممکن ہی نہیں ہے جیسے کہ نسبت کا تحقق بغیر منتسبین کے ممکن نہیں ہے۔

فلا يندفع بما يقال:- صاحب عمدہ نے مشائخ کے کلام "والمحققون من المتكلمين على أنه من الإضافات والاعتبار العقلية مثل كون الصانع الخ" کو اس کے ظاہری معنیٰ پر محمول کیا ہے اور یہ گمان کیا ہے کہ تکوین مبداء اضافت کے بجائے نفس اضافت ہے اور اشعریہ کے استدلال کا جواب ضرب و تکوین کے مابین فرق کر کے دیا ہے کہ ضرب ایک عرض ہے مستحیل البقا ہے مفعول یعنی مضروب سے اس کا تعلق ضروری ہے اور مضروب کا ضرب کے ساتھ موجود رہنا بھی ضروری ہے کیوں کہ مضروب ضرب کے ساتھ نہیں ہوگا تو اس ضرب سے جو الم واقع ہوگا وہ اس تک پہنچے گا کیسے؟ لہٰذا اگر مضروب کا ضرب سے تخلف اور تاخر ہوگا تو ضرب ہی منعدم ہو جائے گی کیوں کہ یہ ایک عرض ہے اور عرض کی بقا دو زمانوں میں محال ہے بر خلاف فعل باری تعالیٰ کے یعنی تکوین کے کہ یہ ایک ازلی صفت ہے اس کی ابدیت ضروری ہے مفعول کے وجود تک باقی رہتی ہے۔

شارح فلا يندفع سے فرماتے ہیں کہ صاحبِ عمدہ کا یہ استدلال ایک کمزور استدلال ہے اس لیے کہ جب ضرب اور تکوین دونوں اضافی ہیں تو ایک کو ازلی ماننا اور اس کی بقا کو ضروری قرار دینا اور دوسری کو مستحیل البقا اور حادث قرار دینا بلا وجہ معقول کے حق صریح کا انکار کرنا ہے، لہٰذا ضروری ہے کہ یہ مانا جائے کہ تکوین اضافت نہیں مبداء اضافت ہے۔

☆☆☆☆☆

❋ وهو غير المكون عندنا لأن الفعل يغاير المفعول بالضرورة، كالضرب مع المضروب والأكل مع المأكول، ولأنه لو كان نفس المكون لزم أن يكون المكون مكوناً مخلوقاً بنفسه، ضرورة أنه مكون بالتكوين الذي هو عينه، فيكون قديماً مستغنياً عن الصانع، وهو محال. وأن لا يكون للخالق تعلق بالعالم سوى أنه أقدم منه وقادر عليه

مع غير صنع وتأثير فيه، ضرورة تكونه بنفسه، وهذا لا يوجب كونه خالقاً والعالم مخلوقاً، فلا يصح القول بأنه خالق للعالم وصانعه، هذا خلف. وأن لا يكون الله تعالى مكوناً للأشياء، ضرورة أنه لا معنى للمكون إلا من قام به التكوين، والتكوين إذا كان عين المكون لا يكون قائماً بذات الله تعالى، وأن يصح القول بأن خالق سواد هذا الحجر أسود، وهذا الحجر خالق للسواد، إذ لا معنى للخالق والأسود إلا من قام به الخلق والسواد، وهما واحد، فمحلهما واحد.

ترجمہ:- اور ہمارے نزدیک (ماتریدیہ) تکوین مکون کا غیر ہے اس لیے کہ فعل بالبداہت مفعول کے مغایر ہوتا ہے جیسے کہ ضرب مضروب کے اور اکل ماکول کے مغایر ہے اور اس لیے کہ اگر تکوین عین مکون ہو تو لازم آئے گا کہ مکوّن مکوِّن ہوجائے اور بذاتہ مخلوق ہوجائے اس بات کی بداہت کی وجہ سے کہ مکون اس تکوین سے ہوتا ہے جو عین مکون ہے تو مکون قدیم ہوجائے گا اور صانع سے مستغنی ہوجائے گا اور یہ محال ہے اور یہ بھی لازم آئے گا کہ خالق کا مخلوق سے کوئی تعلق نہ ہو سوائے اس کے کہ وہ مخلوق سے مقدم ہے اور مخلوق پر قادر ہے بغیر فعل اور اس میں کسی تاثیر کے اس بات کی بداہت کی وجہ سے کہ عالم کا وجود بذاتہ ہے۔ اور یہ اس کے خالق اور عالم کے مخلوق ہونے کو واجب نہیں کرتا۔ لہٰذا یہ کہنا صحیح نہ ہوگا کہ وہ عالم کا خالق اور اس کا صانع ہے اور یہ خلاف مفروض ہے اور یہ بھی لازم آئے گا کہ اللہ تعالیٰ اشیا کو وجود دینے والا نہ ہو اس بات کی بداہت کی وجہ سے کہ مکوِّن کا کوئی مطلب نہیں ہے مگر یہ کہ اس کے ساتھ تکوین قائم ہو اور تکوین جب عین مکوَّن ہے تو وہ ذاتِ باری تعالیٰ کے ساتھ قائم نہیں ہوگی اور یہ بھی کہنا صحیح ہوگا کہ اس حجر اسود کے سواد کا خالق اسود ہے اور یہ حجر "سواد" کا خالق ہے اس لیے کہ خالق اور اسود کا کوئی معنیٰ نہیں ہے مگر یہ کہ ان کے ساتھ خلق اور سواد قائم ہوں اور وہ دونوں ایک ہیں تو ان دونوں کا محل بھی ایک ہے۔

تشریح

وهو غير المكون عندنا:- ماتریدیہ اور اشعریہ کے مابین مختلف فیہ مسائل میں سے ایک مسئلہ یہ بھی ہے کہ تکوین اور مکوَّن کے مابین مفہوم کے اعتبار سے عینیت ہے یا غیریت یعنی باعتبارِ مفہوم کے دونوں میں اتحاد ہے یا اتحاد نہیں ہے۔ مشائخ ماتریدیہ کا موقف یہ ہے کہ دونوں میں مغایرت ہے جب کہ اشعریہ کہتے ہیں کہ دونوں میں عینیت ہے۔ واضح ہو کہ یہاں پر غیریت کا معنیٰ جواز انفکاک نہیں ہے بلکہ متبادر معنیٰ مراد ہے۔

یہاں پر سوال یہ ہے کہ تکوین اور مکوَّن کے مابین باعتبار مفہوم کے مغایرت اظہر من الشمس ہے تھوڑی سی بھی سوجھ بوجھ رکھنے والا آدمی بھی دونوں کے مفہوم میں اتحاد کا قائل نہیں ہوسکتا ہے تو آخر حضرتِ امام اشعری جو شیخ المحققین اور رئیس المحصّلین ہیں ان سے یہ قول کیسے صادر ہوسکتا ہے کہ دونوں کا مفہوم ایک ہے۔ لہٰذا یہاں پر ماتریدیہ اور اشعریہ کے مابین محلِ نزاع کا تعین اور حضرت امام اشعری کے کلام کی توجیہ ضروری ہے تاکہ حضرت امام اشعری پر طعن وتشنیع سے بچا جاسکے جیسا کہ بعض لوگوں نے اتحاد کے قول کی بنا پر آپ پر سخت طعن وتشنیع کی ہے عنقریب شارح اس کی ایک توجیہ ذکر کریں گے۔

بعض لوگوں نے یہ کہا ہے کہ امام اشعری نے جو یہ کہا ہے کہ خلق مخلوق ہے یا تکوین مکوَّن ہے یہ خلق وتکوین کی تفسیر لغوی اور مجازی ہے ناقلین نے غلط فہمی سے یہ سمجھ لیا کہ شیخ کے اس قول کا مطلب یہ ہے کہ دونوں باعتبار مفہوم اور معنیٔ حقیقی کے متحد ہیں۔

لان الفعل يغاير المفعول:- تکوین اور مکوَّن کے مفہوم میں عدمِ اتحاد اور دونوں کے مابین مغایرت پر مشائخ ماتریدیہ کی دو دلیلیں پیش کی جارہی ہیں جن میں دوسری دلیل چار استحالات پر مشتمل ہے۔

پہلی دلیل یہ ہے کہ تکوین فعل ہے اور مکون مفعول ہے اور فعل مفعول کے بداہتاً مغایر ہوتا ہے جیسے کہ ضرب مضروب

کے مغایر ہے اور اکل ماکول کے مغائر ہے۔ لہٰذا تکوین کا مکون کے مغائر ہونا یقینی ہے۔

ولا نہ لو کان نفس المکون:-اس عبارت سے دوسری دلیل دی جارہی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر تکوین عین مکون ہو تو لازم آئے گا کہ مکوَّن بنفسہٖ موجود اور مخلوق ہو جائے اسے صانع کی کوئی ضرورت نہ ہو اس لیے کہ تکوین جب عین مکوَّن ہوگی تو ذاتِ باری تعالیٰ کے ساتھ اس کا قیام نہیں ہوگا اور جب تکوین ذاتِ باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہی نہیں ہوگی تو باری تعالیٰ مکوِّن ہی نہیں ہوگا کیوں کہ مکوِّن وہی ہوتا ہے جس کے ساتھ تکوین قائم ہو اور تکوین عینیت کی تقدیر پر مکوَّن کے ساتھ قائم ہے تو مکوَّن قائم بنفسہٖ ہو جائے گا تو لازم آئے گا کہ وہ قدیم ہو جائے اور صانع عالم سے مستغنی ہو جائے اور یہ محال ہے۔

وأن لایکون للخالق تعلق بالعالم:- عینیت کی تقدیر پر اس عبارت سے دوسرا استحالہ پیش کیا جارہا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر تکوین عینِ مکون ہو جائے تو لازم آئے گا کہ خالق کا مخلوق یعنی عالم سے کوئی تعلق ہی نہ رہ جائے سوائے اس کے کہ وہ عالم سے باعتبار زمانہ کے مقدم ہے یا رتبے کے اعتبار سے مقدم ہے اور یہ کہ وہ عالم کی تخلیق پر قادر ہے بغیر اس کے کہ اس کی تخلیق میں اس کا کوئی عمل دخل ہو یا اس کا کوئی اثر یا کارکردگی ہو اس کی بداہت کی وجہ سے کہ مفروضہ تقدیر پر عالم کا وجود بذاتہ ہے اور قدرت و تقدم ذاتِ باری تعالیٰ کے خالق ہونے اور عالم کا اس کے مخلوق ہونے کو واجب نہیں کرتے بلکہ قدرت اور تقدم اس کے موجب ہیں کہ باری تعالیٰ عالم کا خالق نہ ہو اور عالم اس کی مخلوق نہ ہو۔ لہٰذا یہ کہنا صحیح نہیں ہوگا کہ باری تعالیٰ عالم کا خالق اور اس کا صانع ہے اور یہ خلافِ مفروض ہے۔

وأن لایکون اللہ تعالیٰ مکونا للأشیاء:- یہاں سے عینیت کی تقدیر پر تیسرا استحالہ پیش کیا جارہا ہے جسے ماقبل میں ابھی ذکر کیا گیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ عینیت کی تقدیر پر لازم آئے گا کہ واجب تعالیٰ اشیا کا مکوِّن نہ ہو اس لیے کہ مکوِّن اسے کہتے ہیں کہ جس کے ساتھ تکوین قائم ہو اور تکوین جب عین مکوَّن ہوگی تو وہ ذاتِ باری تعالیٰ کے ساتھ قائم نہیں ہوگی تو لازم آئے گا کہ باری تعالیٰ اشیا کا مکوِّن نہ ہو اور یہ محال ہے۔

اس دلیل میں استحالہ کی دوسری وجہ پیش کی گئی ہے اور یہ واجب تعالیٰ کا مکوِّن نہ ہونا ہے جب کہ اول میں استحالہ کی وجہ مکوَّن کا بنفسہٖ مخلوق ہونا ہے لہٰذا دلیل میں تکرار کا اعتراض وارد نہیں ہوگا۔

وان یصح القول بان خالق سواد:- اس عبارت سے عینیت کی تقدیر پر چوتھا استحالہ پیش کیا گیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر تکوین عین مکوَّن ہو تو لازم آئے گا کہ اس حجر اسود (کالا پتھر) کے سواد کا خالق اسود ہو جائے اس لیے کہ اسود اسے کہتے ہیں جس کے ساتھ سواد قائم ہو اور خالق اسے کہتے ہیں کہ جس کے ساتھ خلق قائم ہو۔ "خلق و سواد" عینیت کی تقدیر پر ایک ہی ہیں اس لیے کہ "خلق" "تکوین" ہے اور "سواد" "مکوَّن" ہے اور تکوین عین مکوَّن ہے۔ لہٰذا خلق عین سواد ہے اور جس کے ساتھ سواد قائم ہوتا ہے وہ "اسود" ہوتا ہے۔ "سواد" چوں کہ عین خلق ہے لہٰذا جس کے ساتھ "سواد" قائم ہوگا اس کے ساتھ خلق بھی قائم ہوگا اور جس کے ساتھ خلق قائم ہوتا ہے وہ خالق ہوتا ہے اسود کے ساتھ سواد حجر کا خلق قائم ہے لہٰذا "اسود" "سواد حجر" کا خالق ہے۔

اور یہ بھی لازم آئے گا کہ یہ "حجر" "سواد" کا خالق ہو جائے اس لیے کہ خلق و سواد تکوین و مکوَّن ہونے کی بنا پر متحد ہیں اور دونوں کا محل ایک ہے جو کہ حجر ہے لہٰذا حجر "سواد" کا بھی محل ہوگا اور خلق کا بھی محل ہوگا اور جب حجر خلق کا محل ہوگا تو لازم آئے گا کہ حجر کا سواد کی خالقیت کے وصف سے متحد ہونا بھی صحیح ہو جائے۔

بلفظ دیگر حجر نفسِ اسود ہے تو جب اسود اس حجر اسود کے سواد کا خالق ہوگا تو یہ حجر بھی سواد کا خالق ہوگا۔

* وهذا كله تنبيه على كون الحكم بتغاير الفعل والمفعول ضرورياً، لكنه ينبغي للعاقل أن يتأمل في أمثال هذه المباحث ولا ينسب إلى الراسخين من علماء الأصول ماتكون استحالته بديهية ظاهرة على من له أدنى تميز، بل يطلب لكلامه محلاً يصلح محلاً لنزاع العلماء وخلاف العقلاء، فإن من قال: التكوين عين المكون أراد أن الفاعل إذا فعل شيئاً فليس هٰهنا إلا الفاعل والمفعول، وأما المعنى الذي يعبر عنه بالتكوين والإيجاد ونحو ذلك فهو أمر اعتباري يحصل في العقل من نسبة الفاعل إلى المفعول، وليس أمراً محققاً مغايراً للمفعول في الخارج ولم يرد أن مفهوم التكوين هو بعينه مفهوم المكون لتلزم المحالات.

ترجمہ:- یہ سب فعل اور مفعول کے حکم کے بداہتاً مغایر ہونے پر تنبیہ ہے لیکن عاقل کو مناسب ہے کہ ان جیسے مباحث میں غور کرے اور راسخین علمائے اصول کی جانب وہ باتیں منسوب نہ کرے جن کا محال ہونا بدیہی ہو، ادنیٰ تمیز رکھنے والے پر بھی ظاہر ہو بلکہ ان کے کلام کا ایسا محل تلاش کرے جو علما کے نزاع اور عقلا کے اختلاف کا محل بننے کی صلاحیت رکھتا ہو۔ لہٰذا جس نے کہا کہ تکوین عین مکون ہے اس نے یہ مراد لیا ہے کہ فاعل جب کوئی فعل انجام دیتا ہے تو وہاں پر صرف فاعل اور مفعول ہوتے ہیں لیکن وہ معنیٰ جس کی تعبیر تکوین و ایجاد اور ان کے امثال سے کی جاتی ہے تو وہ ایک امر اعتباری ہے فاعل کی مفعول کی طرف نسبت کرنے سے عقل میں حاصل ہوتا ہے، امر حقیقی نہیں ہے جو خارج میں مفعول کے مغایر ہو یہ مراد نہیں ہے کہ تکوین کا مفہوم بعینہٖ مکون کا مفہوم ہے کہ محالات لازم آئیں۔

تشریح

وهذا كله تنبيه على كون الحكم:- اس عبارت سے شارح فرماتے ہیں کہ ابھی متصلاً ماقبل میں تکوین و مکون کی مغایرت پر ماتریدیہ کی جانب سے جو بحث پیش کی گئی ہے وہ تکوین و مکون کی مغایرت پر دلائل نہیں ہیں بلکہ حکم مغایرت کی بداہت پر ایک تنبیہ ہے جنھیں دلائل سے تعبیر نہ کرنا اس لیے زیادہ مناسب ہے کہ ان کی مغایرت کا حکم بالکل ظاہر ہے۔

لكنه ينبغي للعاقل ان يتامل:- اس عبارت سے شارحِ ماتریدیہ پر اعتراض کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ ماتریدیہ کو مشائخِ اشعریہ پر اعتراض کرنے کے بجائے ان کے کلام میں توجیہ اور تاویل کرنا چاہیے اور ماہر ترین علمائے اصول اور مشائخ کی طرف وہ بات نہیں منسوب کرنی چاہیے جس کا استحالہ بالکل ظاہر ہو اور ادنیٰ عقل و فہم رکھنے والے بھی جسے سمجھتے ہوں بلکہ ان کے کلام کے لیے ایک ایسا محل تلاش کرنا چاہیے جو علما اور عقلا کے مابین محل نزاع بننے کی صلاحیت رکھتا ہو تاکہ علمائے اصول سے بغیر وجہ معقول کے حق صریح کا انکار نہ لازم آئے اور تکوین و مکون کے مابین عینیت کا قول مکابرہ نہ قرار پائے۔

فان من قال :التكوين عين المكون:- شارح اس بات سے حضرت شیخ ابوالحسن اشعری کے قول کی ایک توجیہ پیش کرتے ہیں۔

فرماتے ہیں کہ جس نے یہ کہا ہے کہ تکوین عین مکوَّن ہے اس نے اپنے اس قول سے یہ مراد لیا ہے کہ فاعل جب فعل انجام دیتا ہے تو خارج میں صرف فاعل اور مفعول پائے جاتے ہیں اور وہ معنیٰ جس کی تعبیر تکوین اور ایجاد یا ان کے امثال سے کی جاتی ہے اس کا خارج میں کوئی وجود نہیں ہوتا ہے بلکہ وہ ایک امر اعتباری ہوتا ہے جب فاعل کی مفعول کی طرف نسبت کی جاتی ہے تو معتبر عقل میں اس کے وجود کا اعتبار کر لیتا ہے خارج میں اس کا کوئی ایسا وجود نہیں ہوتا ہے جو خارج میں پائے

جانے والے مفعول کے مغایر ہو، تکوین کے عین مکوَّن کے قول سے قائل کی مراد یہ نہیں ہے کہ تکوین کا مفہوم بعینہٖ مکوَّن کا مفہوم ہے کہ یہ سب محالات لازم آئیں اور حضرت شیخ ابوالحسن اشعری پر طعن و تشنیع کی جائے۔

☆☆☆☆☆

※ وهذا كما يقال: إن الوجود عين الماهية في الخارج، بمعنى أنه ليس في الخارج للماهية تحقق ولعارضها المسمى بالوجود تحقق آخر حتى يجتمعا اجتماع القابل والمقبول كالجسم والسواد، بل الماهية إذا كانت فكوّنها هو وجودها لكنهما متغايران في العقل، بمعنى أن للعقل أن يلاحظ الماهية دون الوجود وبالعكس، فلا يتم إبطال هذا الرأي إلا بإثبات أن تكوّن الأشياء وصدورها عن الباري تعالى يتوقف على صفة حقيقية قائمة بالذات مغايرة للقدرة والإرادة.

ترجمہ:- اور یہ اس کے مثل ہے جو کہا جاتا ہے کہ وجود خارج میں ماہیت کا عین ہے اس معنیٰ کر کہ خارج میں ماہیت کے لیے ایک تحقق نہیں ہے اور ماہیت کا وہ عارض جس کا وجود نام رکھا جاتا ہے اس کا دوسرا تحقق نہیں ہے یہاں تک کہ دونوں قابل اور مقبول کے اجتماع کے مثل مجتمع ہوں جیسے جسم اور سواد ہے بلکہ ماہیت جب خارج میں موجود ہوگی تو اس کا موجود ہونا ہی اس کا وجود ہے لیکن دونوں عقل میں ایک دوسرے کے مغایر ہیں اس معنیٰ کر کہ عقل کے لیے یہ ہے کہ وہ بغیر وجود کے ماہیت کو ملاحظہ کرے اور اس کے برعکس لہٰذا اس رائے کا ابطال تام نہیں ہوگا مگر اس بات کے اثبات سے کہ باری تعالیٰ سے اشیا کا صدور اور وجود ایک ایسی صفت حقیقی پر موقوف ہے جو ذاتِ باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہے اور قدرت وارادہ کے مغایر ہے۔

تشریح

وهذا كما يقال: ان الوجود:- اس عبارت سے شارح نے مذکورہ توجیہ کے دفع استبعاد کی غرض سے اس کی ایک نظیر پیش کی ہے تاکہ اس نظیر سے مذکورہ توجیہ کو ثابت کیا جاسکے۔

حاصل یہ ہے کہ ہم نے مشائخ اشعریہ کے قول "تکوین عین مکوَّن ہے" کی جو توجیہ کی ہے وہ ایسے ہی ہے جیسے کہ یہ کہا جاتا ہے کہ وجود خارج میں عینِ ماہیت ہے اس کا مطلب یہ نہیں ہوتا ہے کہ خارج میں ماہیت کا الگ تحقق ہے اور جس کا وجود نام رکھا جاتا ہے اس کا ایک دوسرا تحقق ہے یہاں تک کہ ماہیت اور وجود دونوں الگ الگ دو چیزیں ہوں اور قابل و مقبول کی طرح دونوں ایک ساتھ جمع ہوتے ہوں جیسے کہ جسم اور سواد ہیں کہ جسم کا الگ مفہوم ہے اور سواد کا الگ لیکن خارج میں دونوں ایک ساتھ مجتمع ہیں بلکہ خارج میں وجود کے عینِ ماہیت ہونے کا مطلب یہ ہے کہ جب ماہیت خارج میں موجود ہوگی تو اس کا خارج میں موجود ہونا ہی ماہیت کا وجود ہے لیکن عقل میں دونوں ایک دوسرے کے مغایر ہوں گے اس معنیٰ کر کہ عقل وجود کے بغیر ماہیت اور ماہیت کے بغیر وجود کو ملحوظ کر لیتی ہے لیکن خارج میں دونوں ایک وجود سے موجود ہوتے ہیں۔

لہٰذا جب مشائخ اشعریہ کی مراد تکوین کے عین مکون ہونے سے یہ ہے کہ تکوین ایک امر اعتباری ہے خارج میں اس کا وجود نہیں ہے تو اس موقف کو ان دلائل سے باطل نہیں کیا جاسکتا جن دلائل سے ماتریدیہ اس کا ابطال کرتے ہیں ہاں اس کے ابطال کی ایک شکل ہے کہ دلائل سے یہ ثابت کر دیا جائے کہ قدرت وارادہ کے علاوہ ذاتِ باری تعالیٰ کی ایک اور صفت حقیقی ہے جو ذاتِ باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہے۔ تمام اشیا کا تحقق اور صدور اسی صفت کے اوپر موقوف ہے اسی کا نام تکوین

ہے اس تقدیر پر البتہ تکوین کے عین مکون ہونے کی جو توجیہ امر اعتباری عدمِ وجود فی الخارج سے کی گئی ہے وہ باطل ہوسکتی ہے۔
تکوین کا صفتِ حقیقی یا امر اعتباری ہونا اشعریہ اور ماتریدیہ کے مابین ایک مختلف فیہ مسئلہ ہے۔ لہٰذا اگر امام اشعری کے قول تکوین کے عین مکون ہونے سے امر اعتباری کا معنٰی لیا جائے تو یقینا یہ علما اور عقلا کے مابین محل نزاع بننے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ لہٰذا اس کا محال ہونا بدیہی نہیں ہوگا بلکہ اس معنٰی میں تکوین کا عین مکون ہونا حق ہوگا۔

☆☆☆☆☆

❊ والتحقيق أن تعلق القدرة على وفق الإرادة بوجود المقدور لوقت وجوده إذا نسب إلى القدرة يسمى إيجاداً له، وإذا نسب إلى القادر يسمى الخلق والتكوين، ونحو ذلك، فحقيقته كون الذات بحيث تعلقت قدرته بوجود المقدور لوقته، ثم تتحقق بحسب خصوصيات المقدورات خصوصيات الأفعال كالتصوير والترزيق والإحياء والإماتة وغير ذلك إلى مالا يكاد يتناهى، وأما كون كل من ذلك صفة حقيقية أزلية فمما تفرد به بعض علماء ما وراء النهر، وفيه تكثير للقدماء جداً، إن لم تكن متغايرة. والأقرب ما ذهب إليه المحققون منهم، وهو أن مرجع الكل إلى التكوين، فإنه إن تعلق بالحياة يُسمّٰى إحياء وبالموت إماتة وبالصورة تصويراً وبالرزق ترزيقاً إلى غير ذلك، فالكل تكوين وإنما الخصوص بخصوصية التعلقات.

ترجمہ:- اور تحقیق یہ ہے کہ مقدور کے وجود کے وقت میں مقدور کے وجود سے ارادہ کے مطابق قدرت کا تعلق جب قدرت کی طرف منسوب ہو تو نام ایجاد رکھا جاتا ہے اور جب قادر کی طرف منسوب ہو تو نام خلق اور تکوین اور اس کے مثل رکھا جاتا ہے تو تکوین کی حقیقت ذات کا اس حیثیت سے ہونا ہے کہ اس کی قدرت مقدور سے اس کے وجود کے وقت میں متعلق ہو پھر مقدورات کی خصوصیات کے اعتبار سے افعال کی خصوصیات متحقق ہوتی ہیں جیسے تصویر، ترزیق، احیاء، اماتت اور ان کے علاوہ اس حد تک جو ختم ہونے کے قریب نہیں ہیں لیکن ان میں سے ہر ایک کا صفتِ حقیقی ازلی ہونا اس میں ماوراء النہر کے بعض علما متفرد ہیں اور اس میں قدما کی بہت زیادہ تکثیر ہے اگرچہ وہ متغایر نہ ہوں اور صحت کے زیادہ قریب وہی ہے جس کی طرف ان میں کے محققین گئے ہیں اور وہ یہ ہے کہ کل کا مرجع تکوین ہے پس اگر تکوین کا تعلق حیات سے ہو تو احیا اور موت سے ہو تو اماتت صورت سے ہو تو تصویر، رزق سے ہو تو ترزیق نام رکھا جاتا ہے اور ان کے علاوہ تو سب تکوین ہیں خصوصیت تعلقات کی خصوصیت کے لحاظ سے ہے۔

تشریح

والتحقيق أن تعلق القدرة:- یہاں سے شارح پوری بحث کی تلخیص کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ تحقیق یہی ہے کہ مقدور کے وجود کے وقت میں وجود مقدور سے ذاتِ باری تعالیٰ کے علم و ارادہ کے مطابق اس کی قدرت کا تعلق جب قدرت کی طرف منسوب ہو تو اس کا نام ایجاد رکھا جاتا ہے اور جب یہی تعلق قادر کی طرف منسوب ہو تو اس کا نام خلق و تکوین اور اس کے مثل ایجاد و اختراع رکھا جاتا ہے۔
حاصل یہ ہے کہ تکوین قدرت کے مفہوم پر زائد کوئی الگ صفت نہیں ہے بلکہ قدرت ہی کا نام تکوین ہے مقدور کے وجود سے اس کے علم و ارادہ کے موافق قدرت کے تعلق کا نام ایجاد ہے اور اس حیثیت سے کہ قدرت قادر کی طرف منسوب

ہے اور اس کی قدرت سے اثر صادر ہے قدرت کا نام خلق وتکوین ہے۔ لہٰذا مسمیٰ ایک ہے نسبت میں اختلاف کی بنا پر اس کے دو نام اور دو مفہوم ہیں اور دونوں میں تغائر اعتباری ہے بلکہ یوں کہیے کہ تکوین قدرت کا نام نہیں ہے قدرت کے تعلق کا نام ہے اور یہ تعلق حادث ہے۔ لہٰذا تکوین ایک صفتِ اعتباری حادث ہے۔

فحقیقته کون الذات:۔ اس عبارت سے ایک وہم کو دفع کیا جارہا ہے وہم یہ ہوتا ہے کہ جب تکوین تعلقِ قدرت کا نام ہے تو تکوین قدرت کی صفت ہوئی نہ کہ ذات باری تعالیٰ کی تو مکوّن صفت قدرت ہوئی نہ کہ ذاتِ تعالیٰ جواب یہ ہے کہ تعلقِ قدرت پر تکوین کا اطلاق علیٰ سبیل المسامحت ہے اور تکوین کی حقیقت ذاتِ باری تعالیٰ کا اس حیثیت سے ہونا ہے کہ اس کی قدرت مقدور کے وجود سے اس کے وجود کے وقت میں ہے جو علم باری تعالیٰ میں مقدور ہے، مقدورات کی خصوصیت کے اعتبار سے قدرت مخصوص افعال کی شکل میں متحقق ہوتی ہے۔ مثلاً جب مقدور رزق ہوتا ہے اور قدرت وارادہ کا تعلق اس سے ہوتا ہے تو اس تعلق کا نام ترزیق رکھا جاتا ہے اسی قیاس پر اس کا نام احیاء، اماتت، تصویر وغیرہ رکھا جاتا ہے جو کسی حد پر ختم نہیں ہوتے۔

واما کون کل من ذٰلک:۔ اس عبارت سے شارح نے ایک تیسرے مذہب کو بیان کیا ہے جس کی طرف بعض ماتریدیہ گئے ہیں بعض ماتریدیہ کا مذہب یہ ہے کہ تکوین امر اعتباری نہیں ہے جیسا کہ امام اشعری فرماتے ہیں اور نہ ہی تکوین ایک صفت حقیقیہ واحدہ ہے جیسا کہ اکثر ماتریدیہ کہتے ہیں بلکہ ترزیق، تصویر، احیاء، اماتت وغیرہ میں سے ہر ایک صفتِ حقیقی ہیں ایسا نہیں ہے کہ یہ سب صفات اضافیہ ہیں اور ان کا مبدا صفتِ تکوین ہے۔

یہ ماوراء النہر کے بعض علما کا مذہب ہے جنھیں بعض ماتریدیہ کہتے ہیں اس مذہب پر صفاتِ حقیقیہ شمار سے باہر ہیں۔

وفیه تکثیر للقدماء جدا:۔ اس عبارت سے شارح نے بعض ماتریدیہ کے اس مذہب پر اعتراض کیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ توحید کے لائق اور مناسب تو یہی ہے کہ قدم کو ذات حق سبحانہ تعالیٰ میں ہی منحصر کر دیا جائے لیکن حق سبحانہ کے لیے سات صفات قدیمہ کا اثبات جیسا کہ یہ اشعریہ کے نزدیک ہے یا آٹھ صفاتِ قدیمہ حقیقیہ کا اثبات جیسا کہ یہ اکثر ماتریدیہ کے نزدیک ہے ماننے بغیر کوئی چارہ نہیں ہے اور جب صفت تکوین کا ذاتِ باری تعالیٰ کے لیے اثبات احیاء، اماتت، ترزیق وغیرہ کے تحقق کے لیے کافی ہے تو پھر ذاتِ باری تعالیٰ کے لیے الگ سے ان کا اثبات کرنا اور ہر ایک کو صفتِ حقیقی قرار دینا ایک غیر ضروری امر ہے۔ لہٰذا مناسب یہی ہے کہ جن صفات کو ماننا ذاتِ باری تعالیٰ کے لیے ضروری نہیں ہے ان کی ذاتِ باری تعالیٰ سے نفی کر دی جائے اور ترزیق، احیاء وغیرہ کا مبدا تکوین کو قرار دیا جائے۔ ان میں سے ہر ایک کو انفرادی حقیقی صفت نہ مانا جائے کیوں کہ اس میں قدما کی زیادہ تکثیر لازم آئے گی یعنی تکثیر تو سات یا آٹھ صفات ماننے میں بھی لازم آئے گی لیکن تیسرے مذہب کی تقدیر پر مزید تکثیر ہوگی۔

وإن لم تکن مغایرة:۔ بحث صفات میں یہ گزر چکا ہے کہ محال قدما متغایرہ کا تعدد ہے اور صفاتِ قدیمہ جو ذاتِ باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہیں ان میں کوئی تعدد نہیں ہے اس لیے کہ صفات غیر ذات نہیں ہیں اور نہ ہی صفات میں بعض بعض سے مغایر ہیں لہٰذا صفاتِ قدیمہ کے اثبات میں قدمائے متغایرہ کا اثبات نہیں لازم آئے گا۔

شارح فرماتے ہیں کہ صفاتِ قدیمہ اگرچہ متغایر نہیں ہیں لیکن توحید کے شایانِ شان اور انسب تقلیلِ صفات ہی ہے۔

والاقرب ماذهب الیه المحققون:۔ اس عبارت سے شارح فرماتے ہیں کہ توحید کے زیادہ قریب وہی مذہب ہے جس کی طرف محققین گئے ہیں۔

اس عبارت سے شارح کا مقصد جمہور ماتریدیہ کے مذہب کو بعض ماتریدیہ کے مذہب پر ترجیح دینا ہے۔ اس عبارت سے شارح کی مراد یہ نہیں ہے کہ یہ مذہب دیگر تمام مذاہب پر راجح ہے کیوں کہ شارح کے نزدیک مذہب مختار یہ ہے کہ تکوین ایک امر اعتباری ہے قدرت کی طرف راجع ہے۔

وهو ان مرجع الكل:- اس عبارت سے محققین ماتریدیہ کے مذہب کو بیان کیا جارہا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ ترزیق، تصویر، احیاوغیرہ اضافی امر ہیں اور سب تکوین کی طرف راجع ہیں تکوین کا تعلق اگر حیاۃ سے ہو تو اکا نام احیا، موت سے ہو تو اماتت، صورت سے ہو تو تصویر، رزق سے ہو تو ترزیق رکھا جاتا ہے۔ علیٰ هذا القیاس۔ لہٰذا سب تکوین ہیں الگ الگ نام تعلقات کی خصوصیت کے اعتبار سے ہے۔

☆☆☆☆☆

※ والإرادة صفة لله تعالى أزلية قائمة بذاته كرر ذلك تأكيداً وتحقيقاً لإثبات صفة قديمة لله تعالى تقتضي تخصيص المكونات بوجه دون وجه، وفي وقت دون وقت لا كما زعمت الفلاسفة من أنه تعالى موجب بالذات لا فاعل بالإرادة والاختيار، والنجارية من أنه مريد بذاته لا بصفته، و بعض المعتزلة من أنه مريد بأرادة حادثة لا في المحل والكرامية من ان أرادته حادثة في ذاته.

ترجمہ:- اور ارادہ اللہ تعالیٰ کی صفت ہے ازلی ہے اس کی ذات کے ساتھ قائم ہے مصنف نے اسے دوبارہ ذکر کیا ذاتِ باری تعالیٰ کے لیے ایسی صفتِ قدیمہ کے اثبات کی تحقیق اور تاکید کے غرض سے جو مکوّنات کی تخصیص کی مقتضی ہے ایک وجہ کے ساتھ دوسری وجہ کو چھوڑ کر اور ایک وقت کے ساتھ دوسرے وقت کو چھوڑ کر ایسا نہیں جیسا کہ فلاسفہ نے گمان کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ موجب بالذات ہے فاعل بالارادہ اور بالاختیار نہیں ہے اور نجاریہ یہ گمان کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ اپنی ذات سے مرید ہے اپنی کسی صفت سے نہیں اور بعض معتزلہ یہ خیال کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ ایسے ارادے سے مرید ہے جو حادث ہے کسی محل میں نہیں اور کرّامیہ یہ گمان کرتے ہیں کہ اس کا ارادہ اس کی ذات میں حادث ہے۔

تشریح

والأرادة صفة لله تعالى:- اوائل بحثِ صفات میں ارادہ کی بحث پیش کی گئی ہے لیکن مصنف نے اسے دوبارہ ذکر کیا ہے تاکہ ذاتِ باری تعالیٰ کے لیے اس صفتِ قدیمہ کے اثبات کی تحقیق اور تاکید ہوجائے جو مکوّنات کی تخصیص کی مقتضی ہے۔

تفصیل یہ ہے کہ صفات علم و قدرت کا تعلق جمیع مکوّنات کے ساتھ یکساں طریقے پر ہے لہٰذا مکوّنات میں بعض کی تخصیص بعض اشکال و صور کے ساتھ اور بعض کی بعض دوسرے اشکال و صور کے ساتھ اسی طرح بعض مکوّنات کی ایجاد کسی زمانے میں اور بعض کی کسی دوسرے زمانے میں ایجاد ایک دوسری صفتِ مرجحہ کی مقتضی ہے ورنہ ترجیح بلا مرجح لازم آئے گی اسی صفتِ مرجحہ کا نام ارادہ ہے۔

لا كما زعمت الفلاسفة:- اس عبارت سے شارح فلاسفہ کے مذہب کی تردید کرتے ہیں فلاسفہ ذاتِ باری تعالیٰ کو فاعل مختار نہیں مانتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ ذاتِ باری تعالیٰ کو صدور فعل اور ترکِ فعل میں قصد و اختیار نہیں ہے سب کچھ اس کی ذات سے اضطراراً اور ایجاباً ہو رہا ہے جیسے کہ آگ سے احراق کا صدور ہے آگ چاہے یا نہ چاہے احراق اس سے صادر ہو کر رہے گا آفتاب

چاہے یا نہ چاہے روشنی اس سے ضرور ہوگی اسی طرح ذات باری تعالیٰ سے افعال کا صدور اس کے قصد وارادہ کے بغیر ہے۔

فلاسفہ کی سب سے قوی دلیل یہ ہے کہ اگر واجب تعالیٰ فاعل مختار اور فاعل بالارادہ ہوگا تو قدرت کی طرح سے ارادہ کا بھی تعلق من حیث الارادہ فعل اور ترکِ فعل کے ساتھ برابر ہوگا یوںہی اوقات میں سے ہر وقت کے ساتھ اس کا تعلق یکساں ہوگا، لہٰذا مقدورین (فعل اور ترکِ فعل) میں سے کسی ایک کے ساتھ اوقات میں سے کسی ایک وقت میں ارادہ کے تعلق کے لیے بھی ایک مرجح کی حاجت ہوگی اس صورت میں یا تو ایجاب لازم آئے گا یا تسلسل اس لیے کہ مقدور اگر مرجح کے ساتھ واجب الوقوع ہے یعنی اس کا وجود ضروری ہے تو یہ ایجاب ہے۔ (صدور فعل بلا قصد) یا مقدور مرجح کے ساتھ ممکن الوقوع ہوگا اس صورت میں اس کے وجود وعدم دونوں برابر ہوں گے لہٰذا اس کے لیے بھی ایک مرجح کی ضرورت ہوگی اب اس مرجح کے ساتھ اگر مقدور واجب الوقوع ہے تو یہ ایجاب ہے اور اگر ممکن الوقوع ہے تو پھر اس مرجح کے لیے بھی ایک مرجح کی حاجت ہوگی تو تسلسل مرجحات لازم آئے گا جو کہ محال ہے لہٰذا معلوم ہوا کہ واجب تعالیٰ فاعل مختار نہیں ہے بلکہ وہ فاعل موجب ہے۔

جواب یہ ہے کہ ارادہ ایک ایسی صفت ہے جس کا تعلق مقدورین میں کسی ایک کے ساتھ، اوقات میں سے کسی ایک وقت میں لذاتہ ہے اس کا کوئی مرجح نہیں ہے جیسے کہ وہ شخص جو درندہ جانور کو دیکھ کر دو راستوں میں سے ایک راستے کو اختیار کرتے ہوئے بھاگتا ہے حالاں کہ دونوں راستے اس کے لیے برابر ہیں یا جیسے کہ بھوکا آدمی دو روٹیوں میں سے ایک روٹی کو اختیار کرتا ہے جب کہ دونوں اس کے لیے برابر ہیں یہاں پر ایک راستے اور ایک روٹی کی ترجیح کا کوئی مرجح نہیں ہے یہاں کوئی یہ سوال نہیں کرسکتا کہ تم اسی راستے سے کیوں بھاگے یا تم یہی روٹی کیوں کھائے وجہ کیا ہے؟ یوں ہی ارادہ کا تعلق مقدورین میں کسی ایک سے، اوقات میں کسی ایک وقت میں بغیر کسی مرجح کے ہے۔

فلاسفہ کی اور بھی دلیلیں ہیں لیکن ان کی ساری دلیلیں مخدوش ہیں اس لیے کہ اضطرار ایک نقص اور عیب ہے اور اللہ تعالیٰ ہر نقص وعیب سے بری ہے۔

والنجارية من انه مريد:- نجاریہ یا تو معتزلہ کی ایک شاخ کا نام ہے یا یہ خود ایک مستقل فرقہ ہے جو محمد بن حسین نجار کی طرف منسوب ہے نجاریہ کا مذہب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنی ذات سے مرید ہے اپنی کسی صفت سے نہیں یعنی ذات عین صفت ہے حالاں کہ معتزلہ اور فلاسفہ بھی اس کے قائل ہیں کہ صفات عین ذات ہے لہٰذا اس میں نجاریہ کی تخصیص محل نظر ہے شاید اس کی وجہ یہ ہو کہ نجاریہ بالخصوص صفتِ ارادہ میں عینیت کے قائل ہوں۔

وبعض المعتزلة من أنه مريد:- اور بعض معتزلہ ابو الہذیل، ابو علی جبائی، عبد الجبار وغیرہ کا مذہب یہ ہے کہ ذاتِ باری تعالیٰ ایسے ارادے سے مرید ہے جو حادث ہے لیکن اس کا حدوث کسی محل میں نہیں ہے یعنی اس کی صفتِ ارادہ بذاتہ قائم ہے۔

ان کی دلیل یہ ہے کہ اگر صفتِ ارادہ کا حدوث ذاتِ باری تعالیٰ میں ہوگا تو ذاتِ باری تعالیٰ کے ساتھ حوادث کا قیام لازم آئے گا اور اگر غیر ذاتِ باری تعالیٰ میں ہوگا تو غیر ذاتِ باری تعالیٰ کا صفتِ باری تعالیٰ سے اتصاف لازم آئے گا اور یہ محال ہے بعض معتزلہ کے اس موقف سے دو باتیں ظاہر ہوتی ہیں ایک تو یہ کہ صفتِ ارادہ کسی محل میں نہیں پائی جاتی، دوسری یہ کہ وہ حادث ہے۔ اول کا جواب یہ ہے کہ جو بذاتہ قائم ہو وہ کسی کی صفت نہیں ہوگا کیوں کہ صفت ہمیشہ غیر کے ساتھ قائم ہوتی ہے اور دوسری بات کا جواب یہ ہے کہ صفت قدیم ہے اس کے تعلقات حادث ہیں۔

والکرامیۃ من ان:-کرامیہ کا موقف یہ ہے کہ ذاتِ باری تعالیٰ کے لیے صفت ارادہ تو ہے لیکن وہ حادث ہے یہ لوگ حوادث کا قیام ذاتِ باری تعالیٰ کے ساتھ ممکن قرار دیتے ہیں یہ مذہب بھی ظاہر البطلان ہے اس لیے کہ ذاتِ تعالیٰ کے ساتھ حوادث کا قیام محال ہے ورنہ اس کا محل حوادث ہونا لازم آئے گا۔

☆☆☆☆☆

❊ **والدليل على ما ذكرنا الآيات الناطقة بإثبات صفة الإرادة والمشيئة لله تعالى، مع القطع بلزوم قيام صفة الشيء به وامتناع قيام الحوادث بذاته تعالىٰ وأيضاً نظام العالم ووجوده على الوجه الأوفق الأصلح دليل على كون صانعه قادراً مختاراً، وكذا حدوثه إذ لو كان صانعه موجباً بالذات لزم قدمه ضرورة امتناع تخلف المعلول عن علته الموجبة.**

ترجمہ:-اور ہم نے جیسا کہ ذکر کیا ہے اس پر دلیل وہ آیتیں ہیں جو اللہ تعالیٰ کے لیے صفت ارادہ اور مشیت کے ثبوت پر ناطق ہیں صفتِ شئ کے شئ کے ساتھ قائم ہونے کے لزوم کے یقینی ہونے کے ساتھ اور قیامِ حوادث کے ذاتِ باری تعالیٰ کے ساتھ محال ہونے کی بنا پر نیز عالم کا نظام اور اس کا نہایت مناسب اور بہتر طریقے پر پایا جانا اس پر دلیل ہے کہ اس کا صانع قادر، مختار ہے یوں ہی اس کا حدوث بھی کیوں کہ اگر اس کا صانع موجب بالذات ہو تو عالم کا قدیم ہونا لازم آئے گا اپنی علت تامہ سے معلول کے تخلف کے محال ہونے کی بنا پر۔

تشریح

والدلیل علی ما ذکرنا:-صفت ارادہ کی ازلیت اور اس کے قیام بذاتہ تعالیٰ پر شارح نے اس عبارت سے دلیلیں پیش کی ہیں۔

شارح نے ذاتِ باری تعالیٰ کے لیے صفتِ ارادہ اور مشیت کے اثبات پر یہاں تین دلیلیں دی ہیں، پہلی دلیل وہ آیات ہیں جو ذاتِ باری تعالیٰ کے لیے صفت ارادہ اور مشیت کے اثبات پر ناطق ہیں، مثلاً:

إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ. (سورۂ ہود:۱۰۷) بے شک تمہارا رب جب جو چاہے کرے۔(کنزالایمان)

إِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ. (سورۂ مائدہ:۱) بے شک اللہ حکم فرماتا ہے جو چاہے۔(کنزالایمان)

إِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ. (سورۂ حج:۱۸) بے شک اللہ جو چاہے کرے۔(کنزالایمان)

مذکورہ آیات سے فلاسفہ کی تردید کی گئی ہے جو اس کے قائل ہیں کہ اللہ تعالیٰ فاعل موجب یعنی فاعلِ مضطر ہے۔

مع القطع بلزوم قیام صفۃ الشئی بہ:- اس عبارت سے نجاریہ اور بعض معتزلہ کی تردید کی گئی ہے جو اس کے قائل ہیں کہ اللہ تعالیٰ مرید بذاتہ ہے مرید بصفتہٖ نہیں ہے۔

امتناع قیام الحوادث بذاتہ تعالیٰ:- اس عبارت سے کرّامیہ کی تردید کی گئی ہے جو اس کے قائل ہیں کہ اللہ تعالیٰ کی صفتِ ارادہ حادث ہے اسی کی ذات کے ساتھ قائم ہے۔

وأیضاً نظام العالم:-اس عبارت سے دوسری دلیل ذکر کی گئی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ عالم کا مستحکم اور دیرپا نظام اور نہایت ہی عمدہ اور انسب طریقے پر اس کا وجود اس پر دلیل ہے کہ اس کا صانع قادر اور مختار ہے اس لیے کہ فاعل غیر مختار

کسی بھی عجیب و غریب فعل کے خلق و ایجاد پر قادر نہیں ہو سکتا چہ جائیکہ افعال لا یحصیٰ کے صدور پر اسے قدرت ہو۔

و کذا حدوثہ اذ لو کان:- اس عبارت سے صفت ارادہ و مشیت کے اثبات پر تیسری دلیل دی گئی ہے جس کا حاصل یہ ہے عالم کا حدوث بھی اس پر دلیل ہے کہ اس کا صانع فاعل مختار اور فاعل بالارادہ ہے اس لیے کہ اگر صانع عالم موجب بالذات ہوتا تو عالم کا قدیم ہونا لازم ہوتا اس لیے کہ علت موجبہ سے اس کے معلول کا تخلف (علت موجود ہو اور معلول نہ موجود ہو) محال ہے جیسے کہ طلوع شمس وجود نہار کے لیے علت تامہ اور علت موجبہ ہے جس آن میں طلوع شمس ہو گا اسی آن اور لمحے میں وجودِ نہار بھی ہو گا طلوع شمس سے وجودِ نہار کا ایک لمحہ بھی تخلف نہیں ہو سکتا ہے جیسا کہ مشاہدہ اس پر دال ہے یا جیسے آگ احراق کے لیے علت موجبہ ہے جس سے احراق کا تخلف محال ہے اسی قیاس پر اگر واجب تعالیٰ عالم کے لیے علت موجبہ ہوتا تو واجب تعالیٰ کی ازلیت و قدم کے ساتھ عالم کا ازلی اور قدیم ہونا ضروری ہوتا حالاں کہ ہم دیکھ رہے ہیں کہ عالم حادث ہے "لانہ متغیرٌ و کل متغیرٍ حادث فالعالم حادث" لہٰذا حدوث عالم اس پر دال ہے کہ اس کا صانع فاعل مختار رہے اور فاعل بالارادہ ہے۔

☆☆☆☆☆

*** ورؤیة اللہ تعالی بمعنی الانکشاف التام بالبصر، وهو معنی إثبات الشیء کما هو بحاسة البصر، وذلك أنا إذا نظرنا إلی البدر ثم أغمضنا العین فلا خفاء فی أنه وإن کان منکشفاً لدینا فی الحالتین لکن انکشافه حال النظر إلیه أتم وأکمل، ولنا بالنسبة إلیه حینئذ حالة مخصوصة هی المسماة بالرؤیة. جائزة فی العقل بمعنی أن العقل إذا خلی ونفسه لم یحکم بامتناع رؤیته ما لم یقم له برهان علی ذلك، مع أن الأصل عدمه، وهذا القدر ضروری، فمن ادعی الامتناع فعلیه البیان.**

ترجمہ:- اور اللہ تعالیٰ کی رویت آنکھ سے انکشافِ تام کے معنیٰ میں ہے۔ یہی مطلب ہے حاسۂ بصر سے کسی شئ کے اس طرح ادراک کا جیسے کہ وہ شئ نفس الامر اور واقع میں ہے اس لیے کہ جب ہم چاند کی طرف دیکھتے ہیں پھر آنکھ بند کر لیتے ہیں تو اس میں کوئی خفا نہیں ہے کہ چاند اگر چہ ہمارے لیے دونوں حالتوں میں منکشف ہے لیکن اس کا انکشاف اس کی طرف دیکھنے کی حالت میں زیادہ تام اور اکمل ہوتا ہے اور ہمارے لیے اس کی طرف نسبت کرتے ہوئے ایک مخصوص حالت ہوتی ہے وہی رویت سے موسوم ہے، (رویتِ باری) عقلاً ممکن ہے یعنی جب عقل اپنی ذات کے ساتھ اوہام سے خالی ہو جائے تو اللہ تعالیٰ کی رویت کے امتناع کا حکم نہیں لگا سکتی جب تک کہ امتناع پر کوئی برہان نہ قائم ہو جائے باوجود اس کے کہ اصل عدم برہان ہے اور رویت کے جواز کے لیے اتنا کافی ہے۔ لہٰذا جس نے امتناع کا دعویٰ کیا ہے تو اس پر دلیل ہے۔

تشریح

وروية الله تعالى بمعنى الانکشاف التام:- ائمۂ اہلِ سنت و جماعت کا اس پر اجماع ہے کہ اللہ تعالیٰ کی رویت بالبصر دنیا اور آخرت میں عقلاً جائز ہے اور آخرت میں سمعاً و نقلاً واقع اور ثابت ہے لیکن دنیا میں شرعاً اس کے جواز اور عدمِ جواز میں اہلِ سنت مختلف ہیں اکثر اس کے جواز کی طرف گئے ہیں اور بعض لوگوں نے اس کا انکار کیا ہے اور اس کے قائل ہیں کہ غیر نبی ﷺ کے لیے دنیا میں رویتِ باری تعالیٰ بالبصر محال ہے کیوں کہ حاسۂ بشریہ ضعیف ہیں رویت کی استطاعت نہیں رکھتے لیکن یہ استدلال

مستبعد ہے اس پر کوئی برہان نہیں ہے، ہاں یہ ضرور ہے کہ غیر نبی ﷺ کے لیے دنیا میں اس کا عدم وقوع ثابت ہے اس پر متکلمین، محدثین، فقہا اور صوفیہ کا اجماع ہے یہ لوگ کہتے ہیں کہ اگر کسی نے اس کا دعوی کیا کہ اس نے اللہ تعالیٰ کو دنیا میں دیکھا ہے وہ زندیق ہے اور صوفیہ نے جو اس کا مشاہدہ کیا ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ انھوں نے تجلیاتِ ربانی کا روحانی طور پر مشاہدہ کیا ہے نہ کہ بصری طور پر۔ لیکن بروزِ قیامت ہمارا ایمان ہے کہ بندۂ مومن دیدارِ الٰہی کے شرف سے باریاب ہوگا لیکن یہ دیدارِ بے کیف بے جہت اور بے محاذات ہوگا قرآن واحادیث اور اجماعِ امت سے یہ ثابت ہے معتزلہ، خوارج، روافض اور فلاسفہ وغیرہ رویتِ باری تعالیٰ کے منکر ہیں تفصیل فریقین کے دلائل کے ساتھ آگے آ رہی ہے۔

بمعنی الانکشاف التام بالبصر: -اس عبارت سے رویت کی تعریف کی گئی ہے کہ رویت سے یہاں پر مراد حاسۂ بصر سے کسی شئ کا انکشاف تام ہے اور انکشافِ تام کا مطلب یہ ہے کہ شئ نفس الامر اور واقع میں جیسے ہے اسی طریقے پر اس کا ادراک کرنا یعنی مرئی اگر جہت ومکان میں ہے تو اس کا ادراک کون فی الجہت اور کون فی المکان کے طریقے پر کرنا اور مرئی جہت ومکان، شکل وغیرہ سے منزہ ہے تو اس کا ادراک اسی طریقے پر کرنا۔

حاصل یہ ہے کہ رویت کی تعریف انکشافِ تام سے ہو یا اثبات شئ کما ھو سے دونوں کا مرجع اور مآل ایک ہے کہ رویت کا معنیٰ صرف دیکھنا اور نظر کرنا نہیں ہے بلکہ اس سے مراد انکشافِ تام ہے اور بعض محققین نے یہ ذکر کیا ہے کہ رویت کی تفسیر انکشافِ تام سے کرنا پھر اثبات شئ کما ھو کو رویت کی طرف لوٹانا اس میں اس کی طرف بھی اشارہ ہے کہ رویت مصدر مبنی للمفعول یعنی فعل مجہول کے معنیٰ میں ہے اور اس سے مراد اللہ تعالیٰ کا مرئی ہونا ہے کیوں کہ انکشاف مرئی کی صفت ہے اور اگر رویت مصدر مبنی للفاعل ہو یعنی کسی شخص کا رائی ہونا تو یہ رائی کی صفت ہے چوں کہ یہاں پر محلِ نزاع اللہ تعالیٰ کا مرئی ہونا ہے اور وہی متبادر بھی ہے کیوں کہ خصم اسی کا منکر ہے۔ لہٰذا رویت سے یہاں پر مراد اللہ تعالیٰ کا مرئی ہونا ہے یعنی اللہ تعالیٰ کو آنکھوں سے دیکھا جا سکتا ہے یا نہیں؟

وذالک انا اذا نظرنا الی البدر: -اس عبارت سے شارح انکشاف تام ثابت کے معنیٰ میں رویت کی ایک تمثیل پیش کرتے ہیں اور یہ ایسی تمثیل ہے جو حدیث شریف سے مقتبس ہے فرماتے ہیں کہ جب ہم چودھویں رات کے چاند کو دیکھتے ہیں اور پھر آنکھیں بند کر لیتے ہیں تو نظر و تغمیض کی ہر دونوں صورت میں ہمارے اوپر چاند منکشف رہتا ہے لیکن چاند کا انکشاف اس کی طرف نظر کرنے کی حالت میں باعتبار تغمیض کی حالت کے تام اور اکمل ہوتا ہے، حالاں کہ حصولِ علم ہر دو صورت میں ہے یا جیسے کہ ہمیں غائب عن الحس شئ کا علم وادراک ہوتا ہے پھر ہم اس کا مشاہدہ کرتے ہیں اور حاسۂ بصر سے دیکھتے ہیں تو اس وقت بھی ہمیں اس شئ کا علم وادراک ہوتا ہے علم وادراک ہر دونوں صورت میں ہے لیکن صورتِ ثانیہ میں جو ادراک ہے وہ باعتبار صورتِ اولیٰ کے زیادہ تام اور اکمل ہے۔

شارح نے رویت کی تفسیر میں تفصیل اس غرض سے کر دی ہے تاکہ وہ اوہام رفع ہو جائیں جو رویتِ باری تعالیٰ بالبصر کو مستبعد قرار دیتے ہیں اور اسے مشاہدۂ روحانیہ پر محمول کرتے ہیں جسے رویتِ قلبی سے تعبیر کیا جاتا ہے اور رویتِ بصری کو جسم وجسمانیات کے خواص سے قرار دیتے ہیں۔ یہاں تک کہ علامہ سید شریف جرجانی اپنی جلالت شان اور قدر و منزلت کے باوجود فرماتے ہیں کہ اگر رویت سے مراد کشفِ تام ہے تو یہ مسلم ہے لیکن اگر اس سے مراد وہ حالت ہے جو اجسام کے دیکھنے کے وقت پائی جاتی ہے تو یہ ناقابلِ قبول ہے اس لیے کہ یہ حالتِ مرئی شئ کے ارتسام یا رائی کی آنکھ سے نکلنے والی شعاع کے مرئی سے اتصال کے وقت پائی جاتی

ہے اور یہ ذاتِ باری تعالیٰ کے حق میں محال ہے۔
یہ حضرت میر سید شریف کا حکما اور معتزلہ کے موقف کی طرف میلان ہے لیکن ہمارے نزدیک رویت کا ارتسام اور اتصال شعاع پر موقوف ہونا ممنوع ہے۔ اور شارح نے جو ذکر کیا ہے وہی سلف کا مذہب ہے۔
جائزة في العقل بمعنى ان العقل اذا خلى و نفسه:۔ شارح فرماتے ہیں کہ رویتِ باری تعالیٰ بالبصر کو عقل بھی جائز قرار دیتی ہے یعنی عقل اوہام اور وساوس سے خود کو اگر دور کر لے تو رویتِ بصری کے امتناع کا حکم نہیں لگا سکتی جب تک کہ امتناع رویت پر کوئی دلیل نہ قائم ہو اور اصل عدم برہان ہی ہے کیوں ماسوا باری تعالیٰ ہر شئ میں اصل عدم ہی ہے، جواز رویت عینی پر بس اتنا کافی ہے لہٰذا جو رویتِ عینی کے امتناع کا دعویٰ کرتا ہے اسے چاہیے کہ اپنے دعویٰ کے ثبوت میں دلیل لائے۔
عقلاً جوازِ رویت کو شارح نے پہلے اس لیے بیان کیا ہے تاکہ نصوص سے اس کے اوپر استدلال قائم کیا جا سکے کیوں کہ وہ امور جو عقلاً محال اور مستبعد ہوں اگر ان کے ثبوت پر نصوص ناطق ہیں تو ان میں تاویل کی جاتی ہے وہ اپنے ظاہر پر محمول نہیں ہوتے۔
خلّى و نفسه:۔ خلّى خلية بمعنیٰ ترک سے فعل ماضی مجہول ہے اور واو مع کے معنیٰ میں ہے مطلب یہ ہے کہ اپنے نفس کے ساتھ اوہام اور وساوس سے مجرد ہو۔

☆☆☆☆☆

❊ **وقد استدل أهل الحق على إمكان الرؤية بوجهين: عقلي و سمعي. تقرير الأول: أنا قاطعون برؤية الأعيان والأعراض، ضرورة أنا نفرق بالبصر بين جسم و جسم و عرض و عرض، ولا بد للحكم المشترك من علة مشتركة، وهي إما الوجود أو الحدوث أو الإمكان إذ لا رابع يشترك بينهما. والحدوث عبارة عن الوجود بعد العدم، والإمكان عن عدم ضرورة الوجود والعدم، ولا مدخل للعدم في العلية، فتعين الوجود وهو مشترك بين الصانع وغيره، فيصح أن يرى من حيث تحقق علة الصحة وهي الوجود، ويتوقف امتناعها على ثبوت كون شيء من خواص الممكن شرطاً أو من خواص الواجب مانعاً. وكذا يصح أن يرى سائر الموجودات من الأصوات والطعوم والروائح وغير ذلك، وإنما لا يرى بناء على أن الله تعالى لم يخلق في العبد رؤيتها بطريق جري العادة، لا بناء على امتناع رؤيتها.**

ترجمہ: اہلِ حق نے رویت کے امکان پر دو طرح سے استدلال کیا ہے عقلی اور سمعی پہلے کی تقریر یہ ہے کہ ہم اعیان اور اعراض کی رویت کا یقین کرتے ہیں اس کی بداہت کے ساتھ کہ ہم دو جسموں اور دو عرضوں کے درمیان آنکھ سے دیکھ کر فرق کر لیتے ہیں اور حکم مشترک کے لیے علت مشترکہ ضروری ہے اور علت، وجود، حدوث یا امکان ہیں کیوں کہ چوتھی چیز اعیان اور اعراض کے درمیان مشترک نہیں ہو سکتی اور حدوث، عدم کے بعد وجود کا نام ہے اور امکان وجود و عدم کے ضروری نہ ہونے کا نام ہے اور علت ہونے میں عدم کا کوئی دخل نہیں ہے تو (علت کے لیے) وجود متعیّن ہو گیا اور وجود صانع اور غیر صانع میں مشترک ہے۔ لہٰذا اس کا دیکھا جانا صحیح ہو گا صحت رویت کی علت کے متحقق ہونے کی حیثیت سے اور وہ وجود ہے اور رویت کا امتناع موقوف ہے اس کے ثبوت پر کہ شئ کا ممکن کے خواص سے ہونا شرط ہے اور واجب کے خواص سے ہونا مانع ہے یوں ہی یہ بھی صحیح ہے کہ تمام موجودات دیکھے جائیں یعنی آواز، ذائقے، بو اور ان کے علاوہ یہ اس بنا پر نہیں دیکھے جاتے کہ اللہ تعالیٰ نے ان کی رویت عادت کے جریان کے طریقے پر بندوں میں پیدا نہیں کی ہے اس بنا پر نہیں کہ ان کی رویت محال ہے۔

تشریح

وقداستدل أهل الحق:-اس عبارت سے شارح فرماتے ہیں کہ اہلِ حق نے امکانِ رویت پر دو طریقوں سے استدلال کیا ہے جن میں ایک عقلی ہے جسے حضرت شیخ ابوالحسن اشعری نے اختیار کیا ہے اور دوسرا سمعی ہے جسے حضرت شیخ ابو منصور ماتریدی نے اختیار کیا یعنی اہلِ حق نے امکانِ رویتِ باری تعالیٰ بالبصر پر دو دلیلیں پیش کی ہیں جن میں ایک عقلی دلیل ہے اور دوسری نقلی دلیل ہے۔

تقریر الأول أناقاطعون:-اس عبارت سے پہلی دلیل پیش کی جاری ہے جو تمثیل کے طریقے پر ہے جسے فقہا کی اصطلاح میں قیاس اور مناطقہ کی اصطلاح میں تمثیل کہتے ہیں، کسی خاص شئ کے لیے کوئی حکم ثابت کرنا اس حکم کے دوسری خاص شئ میں پائے جانے کی وجہ سے علت کے دونوں میں مشترک ہونے کی بنا پر اس کا نام تمثیل ہے۔

اس دلیل کا حاصل یہ ہے کہ ہمیں اعیان واعراض کی رویت کا یقین ہے اور ہم بالبداہت آنکھ سے دیکھ کر دو جسموں اور دو عرضوں کے درمیان فرق بھی کرتے ہیں مثلاً ہم اپنی آنکھ سے دیکھ کر یہ فیصلہ کرتے ہیں کہ یہ شجر ہے اور یہ حجر ہے یہ سبز ہے اور یہ سرخ ہے۔ لہٰذا یہ اگر مرئی نہ ہوتے تو آنکھ سے دیکھ کر ہم ان میں فرق وتمیز نہ کرپاتے اس سے معلوم ہوا کہ رویتِ ان میں مشترک ہے اور حکم مشترک کے لیے علت مشترکہ کا پایا جانا ضروری ہے، یعنی جوہر وعرض کے درمیان جب حکم یعنی رویت مشترک ہے تو ان میں علتِ رویت بھی مشترک ہوگی ایسا نہیں ہوگا کہ جوہر کی رویت کی علت جوہر کے ساتھ خاص ہو اور عرض کی رویت کی علت عرض کے ساتھ خاص ہو اب دیکھنا یہ ہے کہ جوہر وعرض کے مابین علت مشترکہ کیا ہے اس میں تین احتمالات ہیں یا تو علت مشترکہ وجود ہے یا حدوث وامکان میں سے کوئی ایک علت ہے۔ حدوث عدم کے بعد وجود کا نام ہے اور امکان وجود وعدم میں کسی کے ضروری نہ ہونے کا نام ہے اور علیت کے لیے موجود ہونا اور غیر میں اثر کرنا ضروری ہے جس کی صلاحیت حدوث وامکان میں معنیٰ عدمی کے پائے جانے کی بنا پر نہیں پائی جاتی ہے۔ لہٰذا وجود کا علتِ مشترکہ ہونا متعیّن ہے معلوم ہوا کہ جوہر وعرض کا وجود دونوں کی رویت کی علت ہے اب ہم یہ دیکھتے ہیں کہ یہ علت صانع اور غیر صانع میں مشترک ہے صانع کا بھی وجود ہے اور غیر صانع کا بھی وجود ہے توجب علتِ رویت صانع میں بھی پائی جاتی ہے توصانع کی رویت بھی پائی جائے گی۔ لہٰذا صانع یعنی ذاتِ باری تعالیٰ کا بھی دیکھا جانا صحیح اور ممکن ہوگا۔

ویتوقف امتناعها علی ثبوت کون شئی:-جوازرویتِ باری تعالیٰ پر جو استدلال قائم کیا گیا ہے اس پر ایک اعتراض ہوتا ہے شارح نے اس عبارت سے اسی اعتراض کا جواب پیش کیا ہے۔

اعتراض یہ ہے کہ ہم یہ تسلیم کرتے ہیں کہ اجسام واعراض کی رویت کی علت وجود ہے اور وجود واجب تعالیٰ میں بھی پایا جاتا ہے لیکن وجود واجب رویت کو مستلزم نہیں ہے اس بات کے امکان کی وجہ سے کہ اجسام واعراض میں پائی جانے والی رویت کسی ایسی شرط سے مشروط ہو جو صرف ممکن میں پائی جاتی ہو واجب میں وہ شرط نہ پائی جاتی ہو جیسے کہ ممکن کی شکل وصورت لونیت اور تحیز ہے اور جب واجب میں وہ شرط نہیں پائی جائے گی تو اس کی رویت بھی نہیں پائی جائے گی یا یہ کہ ذاتِ واجب تعالیٰ میں علتِ رویت وجود کے پائے جانے کے ساتھ ہی ساتھ اس میں کچھ ایسی صفات پائی جاتی ہوں جو رویت سے مانع ہوں جیسے کہ واجب تعالیٰ کا جسم وجسمانیات وغیرہ سے منزہ ہونا لہٰذا یہاں پر علت رویت کے پائے جانے کے باوجود موانعِ رویت کے پائے جانے کی بنا پر رویتِ

باری تعالیٰ ممکن نہیں ہوگی۔

جواب کا حاصل یہ ہے کہ رویتِ باری تعالیٰ کا امتناع اس پر موقوف ہے کہ اس کی رویت کے لیے کسی ایسی شرط سے مشروط ہونا ثابت ہو جو صرف ممکن کے ساتھ خاص ہو، ذاتِ باری تعالیٰ میں وہ نہ پائی جاتی ہو۔ اسی طرح رؤیت کا امتناع اس پر موقوف ہے کہ ذاتِ باری تعالیٰ کے لیے کوئی ایسی خصوصیت ثابت ہو جو رؤیت کے موانع میں سے ہو اور نفس الامر یہ ہے کہ ان دونوں میں سے کسی کا ثبوت نہیں ہے لہٰذا امتناعِ رؤیت کا بھی ثبوت نہیں ہوگا اور عدم امتناع جواز کا موجب ہے، لہٰذا رویت باری تعالیٰ ممکن ہوگی۔

ایک جواب یہ بھی دیا جاتا ہے کہ شرط و موانع تحقق رویت کے منافی ہیں نہ کہ جواز رویت کے جب کہ کلام یہاں پر جواز رویت میں ہے یعنی ذاتِ باری تعالیٰ کی رویت ممکن ہے یا نہیں؟

وکذا یصح ان یری سائر الموجودات:۔ جواز رویت پر جو دلیل دی گئی ہے اس عبارت سے اس پر ایک اعتراض کیا گیا ہے اور پھر اس کا جواب دیا گیا ہے۔

اعتراض یہ ہے کہ اگر تمہارا یہ کہنا صحیح ہو کہ رویت کی علت وجود ہے تو لازم آئے گا کہ ہر موجود کی رویت صحیح ہو جائے جیسے ذائقہ، رائحہ وغیرہ۔

جواب یہ ہے کہ بلا شبہ ان کی بھی رویت ممکن ہے لیکن عدم رویت کی وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے بندوں میں ان کی رویت کا خلق نہیں کیا ہے کیوں کہ رویت ہمارے نزدیک اللہ تعالیٰ کے خلق سے ہوتی ہے اور اللہ تعالیٰ کی عادت عدم خلق رویت کی جاری ہے لیکن اگر اللہ تعالیٰ چاہے تو خلاف عادت ہمیں ان کی بھی رویت ہو جائے۔

☆☆☆☆☆

*** وحين اعترض بأن الصحة عدمية فلا تستدعي علة، ولو سلم فالواحد النوعي قد يعلل بالمختلفات كالحرارة بالشمس والنار، فلا يستدعي علة مشتركة، ولو سلم فالعدمي يصلح علة للعدمي، ولو سلم فلا نسلم اشتراك الوجود، بل وجود كل شيء عينه. أجيب: بأن المراد بالعلة متعلق الرؤية والقابل لها، ولا خفاء في لزوم كونه وجودياً، ثم لا يجوز أن تكون خصوصية الجسم أو العرض، لأنا أول ما نرى شبحاً من بعيد إنما ندرك منه هوية ما دون خصوصية جوهرية أو عرضية أو إنسانية أو فرسية ونحو ذلك، وبعد رؤيته برؤية واحدة متعلقة بهوية قد نقدر على تفصيله إلى ما فيه من الجواهر والأعراض، وقد لا نقدر، فمتعلق الرؤية هو كون الشيء له هوية ما، وهو المعنى بالوجود، واشتراكه ضروري. وفيه نظر، لجواز أن يكون متعلق الرؤية هو الجسمية وما يتبعها من الأعراض من غير اعتبار خصوصية.**

ترجمہ: اور اعتراض یہ کیا گیا ہے کہ صحت (امکانِ رویت) عدمی ہے لہٰذا یہ علت کی مقتضی نہیں ہوگی اور اگر تسلیم کر لیا جائے تو واحد نوعی کی مختلف علتیں ہوتی ہیں جیسے کی حرارت آگ اور شمس سے لہٰذا یہ علت مشترکہ کا متدعی نہیں ہے اور اگر تسلیم کر لیا جائے تو عدمی عدمی کی علت کی صلاحیت رکھتا ہے اور اگر تسلیم کر لیا جائے تو وجود کا اشتراک ہم تسلیم نہیں کر سکتے بلکہ ہر شئی کا وجود اس کا عین ہے جواب یہ دیا گیا ہے کہ مراد علت سے رویت کا متعلق ہے اور وہ جو رویت کو قبول کرے اس کے امر وجودی ہونے کے لزوم میں کوئی خفا نہیں ہے پھر ممکن نہیں ہے کہ متعلق رویت جسم یا عرض کی خصوصیت ہو کیوں کہ ہم دور سے ایک مرئی شئی دیکھتے ہیں

پھر ہم اس کے لیے کسی ہویت کا ادراک کرتے ہیں بغیر اس کے جوہر یا عرض یا انسان یا فرس یا ان کے مثل ہونے کی خصوصیت کے اور اس رویت واحدہ سے جو ہویت سے متعلق ہوتی ہے رویت کے بعد کبھی ہم جو کچھ اس میں ہے اس کی تفصیل پر قادر ہوتے ہیں، جواہر اور اعراض کے تعلق سے اور کبھی ہم اس کی قدرت نہیں رکھتے تو رویت کا متعلق شئی کے لیے کسی نہ کسی ہویت کا ہونا ہے اور یہی وجود کا معنی ہے اور اس کا اشتراک ضروری ہے اور اس میں نظر ہے اس امکان کی وجہ سے کہ رویت کا متعلق جسمیت ہو اور وہ جو اس کے تابع ہیں یعنی اعراض بغیر کسی خصوصیت کا لحاظ کیے ہوئے۔

تشریح

أو حين اعترض بان الصحة:- اس عبارت سے شارح نے جوازِ رویتِ باری تعالیٰ پر ایک اشکال پیش کیا ہے جو علی سبیل التنزل مزید تین ذیلی اشکالات پر مشتمل ہے۔

(۱)-فرماتے ہیں کہ صحتِ رویت کا معنی جوازِ رویت ہے یعنی رویت کا ممکن ہونا اور یہ ایک عدمی معنی ہے جو علت کا مقتضی نہیں ہے کیوں کہ علت کی حاجت موجود کو ہوتی ہے معدوم کے لیے تو علتِ وجود کا نہ پایا جانا ہی کافی ہے۔

(۲)-اور اگر ہم علی سبیل التنزل یہ تسلیم ہی کر لیں کہ صحت یعنی جوازِ رویت علت کا مقتضی ہے تو ہم یہ کہتے ہیں کہ رویت واحد نوعی ہے یعنی ایسا واحد ہے جس کی وحدت تشخص کی بنا پر نہیں ہے جیسے انسان ہے اور واحد نوعی مختلف علتوں سے معلل ہوتا ہے یعنی اس کے لیے مختلف علتیں پائی جاتی ہیں جیسے کہ حرارت ہے اس کی علت شمس بھی ہے، نار بھی ہے، حرکت بھی ہے، لہٰذا یہ واحد نوعی ہونے کی بنا پر علتِ واحدہ مشترکہ کا مقتضی نہیں ہوگا۔

(۳)-اور اگر ہم علی سبیل التنزل یہ بھی تسلیم کر لیں کہ واحد نوعی بھی علتِ واحدہ مشترکہ کا تقاضا کرتا ہے یعنی صحتِ رویت علتِ مشترکہ کی متدعی ہے لیکن اس تقدیر پر ہم یہ تسلیم نہیں کریں گے کہ اس کے لیے علتِ وجود ضروری ہے اس لیے کہ صحت رویت عدمی ہے اور عدمی، امرِ عدمی کا معلول ہونے کی صلاحیت رکھتا ہے نہ کہ امرِ وجودی کا لہٰذا یہ ممکن ہے کہ امکان صحت رویتِ واجب کی علت نہ ہو بلکہ اس کے برعکس عدمِ رویت کی صحت کی علت ہو، لہٰذا یہ واجب تعالیٰ کی رویت کی صحت کو مستلزم نہیں ہوگا۔

(۴)-اور اگر ہم یہ بھی تسلیم کر لیں کہ امرِ عدمی، عدمی کی علت کی صلاحیت نہیں رکھتا تو ہم یہ تسلیم نہیں کریں گے کہ وجودِ اعیان و اعراض اور ذاتِ واجب تعالیٰ کے مابین مشترک ہے بلکہ ہم یہ کہتے ہیں کہ ہر شئی کا وجود اس کی ذات کا عین ہے یعنی جو جوہر ہے وہی اس کا وجود ہے اور جو وجود ہے وہی جوہر ہے جو عرض ہے وہی اس کا وجود ہے اور جو وجود ہے وہی اس کا عرض ہے اسی قیاس پر وجودِ واجب تعالیٰ بھی ہے لہٰذا وجودِ واجب اور ہوگا جوہر اور عرض کا وجود اور ہوگا۔ لہٰذا حکم مشترک (رویت) کے لیے وجود علتِ واحدہ مشترکہ نہیں بن سکتا اور جب علت مشترک نہیں ہے تو حکم بھی مشترک نہیں ہوگا۔ لہٰذا یہ ہو سکتا ہے کہ اعیان و اعراض کی رویت تو ہو جیسے کہ یہ واقع ہے لیکن ذاتِ باری تعالیٰ کی رویت ممکن نہ ہو۔

أجيب بان المراد بالعلة:- اس عبارت سے شارح اشکالات کو دفع کرتے ہیں اس اندفاع کو آپ جوازِ رویت پر جو پہلی دلیل دی گئی ہے اس میں قدرے تغیر کے ساتھ دوسری دلیل بھی کہہ سکتے ہیں۔

حاصل جواب یہ ہے کہ استدلال میں صحتِ رویت کی علت سے علت کا متبادر معنی جو کسی کے وجود میں مؤثر ہو مراد نہیں ہے بلکہ یہاں علت سے مراد وہ ہے جو رویت کا متعلق ہو یعنی جسے دیکھا جائے جو دیکھے جانے کے قابل ہو اور ظاہر ہے کہ وہ چیز جسے دیکھا

جائے گا جو دیکھے جانے کے قابل ہوگی یقیناً وہ ایک وجودی شئ ہوگی اس لیے کہ معدوم دیکھے جانے کے قابل نہیں ہوتا ہے اور نہ ہی اسے دیکھا جاسکتا ہے۔ فیه ما فیه.

اس جواب میں سقم یہ ہے کہ معترض یہ کہہ سکتا ہے کہ جناب ہم نے صحت رویت جو معلول کے درجے میں ہے اس کے عدمی ہونے پر حجت قائم کی ہے جب کہ آپ صحتِ رویت کی جو علت ہے اس کے معنیٰ میں تاویل کر کے اس کا وجودی ہونا ثابت کرتے ہیں پھر یہ کہ اگر اس تاویل سے علت کا امر وجودی ثابت کرنا مقصود ہے تو علت کے معنیٰ میں تاویل کی کوئی ضرورت نہیں ہے اس لیے کہ علت کا متبادر معنیٰ جو کسی کے وجود میں مؤثر ہو خود ہی وجودیت کا متقاضی ہے پھر اس تاویل سے کیا فائدہ؟

اس کا یہ جواب دیا جاسکتا ہے کہ ہم نے معلول کی وجودیت ثابت کرنے کے بجائے علت کے معنیٰ میں تاویل اس لیے کی ہے کہ علت کا جو یہ معنیٰ تاویلی ہے اس کے اعتبار سے صحتِ رویت جو معلول ہے وہ خواہ وجودی ہو یا عدمی علت بمعنیٰ قابلِ رویت کا محتاج ضرور ہوگا لہٰذا پہلا اشکال کہ صحت رویت عدمی ہے علت کا مقتضی نہیں ہے ساقط ہوجائے گا اسی طرح تیسرا اشکال کہ صحتِ رویت عدمی ہے اور عدمی امر عدمی کا معلول ہونے کی صلاحیت رکھتا ہے نہ کہ امرِ وجودی کا وہ بھی دفع ہوجائے گا کیوں کہ صحتِ رویت علت بمعنیٰ متعلق رویت یعنی قابلِ رویت کا معلول بننے کی صلاحیت رکھتا ہے پھر جب یہ مان لیا گیا کہ علت بمعنیٰ متعلقِ رویت اور قابلِ رویت ہے تو اب ہم یہ کہتے ہیں کہ متعلق رویت یعنی وہ جو دیکھے جانے کے قابل ہو جسے دیکھا جاسکے اس کے لیے جسمیت یا عرضیت کی کوئی تخصیص نہیں ہے یعنی دیکھی جانے والی چیز کے لیے ضروری نہیں ہے کہ وہ جسم ہو یا عرض ہو اس لیے کہ ہم دور سے ایک چیز دیکھتے ہیں بغیر اس یقین کے کہ وہ کیا ہے؟ جوہر ہے کہ عرض ہے، انسان ہے کہ فرس ہے دور سے ہمیں اس کا کوئی علم و ادراک نہیں ہوپاتا ہے کہ وہ کیا ہے بس ہمیں صرف یہ علم ہوتا ہے کہ وہ ایک ہویت ہے، ایک مرئی شئ ہے، اس کی نوعیت کا ہمیں کوئی علم نہیں ہوتا ہے اور پہلی مرتبہ اس مرئی شئ کے دیکھنے کے بعد جب ہم سے کوئی اس کے بارے میں "أي شئي هو في ذاته" سے سوال کرتا ہے تو کبھی ہمیں اس پر قدرت ہوتی ہے کہ ہم بتائیں کہ وہ جوہر ہے یا عرض ہے یا کہ وہ انسان ہے یا فرس ہے اور کبھی ہمیں اس پر کوئی قدرت نہیں ہوتی کہ ہم اس کے بارے میں کچھ بتاسکیں کہ وہ کیا ہے بس ہم صرف اتنا جانتے ہیں کہ وہاں ایک شئ ہے معلوم ہوا کہ متعلق رویت یعنی دکھائی دینے والی شئ کے لیے جسم و جوہر ہونے کی کوئی تخصیص نہیں ہے بس اس کے لیے ایک ہویت ہونا کافی ہے۔ وجود سے یہاں پر یہی معنیٰ مراد ہے لہٰذا دوسرا اشکال کہ رویت واحد نوعی ہے اس کے لیے مختلف علتیں ہوتی ہیں یہ بھی ساقط ہوگیا اور وجود، ذاتِ واجب تعالیٰ، اعیان و اعراض، اجسام و جواہر ہر ایک میں مشترک ہے۔ لہٰذا چوتھا اشکال کہ حکم مشترک کے لیے وجود علت مشترکہ نہیں بن سکتا یہ بھی ساقط ہوگیا۔

وفيه نظر لجواز أن يكون: -اس عبارت سے جواب پر ایک اعتراض قائم کیا گیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ یہ ہوسکتا ہے کہ رویت کا متعلق مطلق جسمیت اور اس کے توابع یعنی اعراض ہوں بغیر کسی خصوصیت کا لحاظ کیے ہوئے اور مطلق جسمیت و اعراض تمام موجودات میں مشترک نہیں ہیں کیوں کہ ذاتِ واجب تعالیٰ جسم نہیں ہے لہٰذا یہ لازم نہیں ہے کہ ہر موجود کی رویت صحیح ہو۔ نیز مرئی اگر ہویت ہو اور ہویت فقط وجود کا نام ہو تو ہم مبصرات کے درمیان فرق و تمیز ہی نہیں کرپائیں گے۔

جواب یہ ہے کہ فرق مبصرات کے درمیان بالبداہت ہے نہ کہ بالبصر اور حضرت امام رازی یہ فرماتے ہیں کہ اس طرح کے اعتراضات مکابرہ ہیں۔

* وتقرير الثاني: أن موسى عليه السلام قد سأل الرؤية بقوله "رب أرني أنظر إليك" فلو لم تكن ممكنة لكان طلبها جهلاً بما يجوز في ذات الله تعالى وما لا يجوز أو سفهاً وعبثاً وطلباً للمحال، والأنبياء منزهون عن ذلك. وأن الله تعالىٰ قد علق الرؤية باستقرار الجبل وهو أمر ممكن في نفسه، والمعلق بالممكن ممكن، لأن معناه الإخبار بثبوت المعلق عند ثبوت المعلق به، والمحال لا يثبت على شيء من التقادير الممكنة.

ترجمہ: دوسرے استدلال کی تقریر یہ ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام نے اپنے اس قول سے رویت کی درخواست کی "رب أرني أنظر اليك" لہٰذا اگر رویت ممکن نہ ہو تو رویت کی طلب جہالت ہوگی اس بات سے کہ اللہ کے حق میں کیا ممکن ہے اور کیا نہیں ممکن ہے یا حماقت اور عبث ہے اور محال چیز کی طلب ہے اور انبیا علیہم السلام ان نقائص سے منزہ ہیں اور اللہ تعالیٰ نے رویت کو استقرارِ جبل پر معلق فرمایا ہے اور استقرار فی نفسہ امر ممکن ہے اور ممکن پر جو معلق ہوتا ہے وہ ممکن ہوتا ہے اس لیے کہ تعلیق کا معنیٰ معلق بہ کے ثبوت کے وقت معلق کے ثبوت کی خبر دینا ہے اور محال ممکنہ تقدیرات میں سے کسی تقدیر پر ثابت نہیں ہوتا۔

تشریح

وتقرير الثاني أن موسىٰ عليه السلام:- اس عبارت سے جوازِ رویت پر دوسری دلیل جو دلیل سمعی اور نقلی ہے شارح پیش کرتے ہیں یہ در حقیقت دو دلیلیں ہیں جو ایک لڑی میں پرو دی گئی ہیں پہلی دلیل حضرت موسیٰ علیہ السلام کے قول "رب أرني أنظر اليك" سے دی گئی ہے اور دوسری دلیل شارح نے اپنے قول "ان الله تعالىٰ قد علق الخ" سے دی ہے دونوں دلیلوں کا ماخذ قرآن پاک کی یہ آیت ہے:

وَ لَمَّا جَآءَ مُوْسٰى لِمِيْقَاتِنَا وَ كَلَّمَهٗ رَبُّهٗ ۙ قَالَ رَبِّ اَرِنِيْۤ اَنْظُرْ اِلَيْكَ ؕ قَالَ لَنْ تَرٰىنِيْ وَ لٰكِنِ انْظُرْ اِلَى الْجَبَلِ فَاِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهٗ فَسَوْفَ تَرٰىنِيْ ۚ (الاعراف: ١٤٣)

اور جب موسیٰ ہمارے وعدہ پر حاضر ہوا اور اس سے اس کے رب نے کلام فرمایا، عرض کی اے رب میرے مجھے اپنا دیدار دکھا، کہ میں تجھے دیکھوں فرمایا تو مجھے ہرگز نہ دیکھ سکے گا ہاں اس پہاڑ کی طرف دیکھ یہ اگر اپنی جگہ پر ٹھہرا رہا تو عنقریب تو مجھے دیکھ لے گا۔ (کنزالایمان)

حاصل یہ ہے کہ جب حضرت موسیٰ کلیم اللہ علیہ السلام کو ذاتِ باری تعالیٰ سے شرفِ ہم کلامی حاصل ہوا تو آپ کے دل میں ذاتِ باری تعالیٰ کے دیدار کا شوق شدید تر ہو گیا یہاں تک کہ آپ نے بارگاہِ الٰہی میں یہ معروضہ پیش کیا: "رب أرني أنظر إليك" اب دیکھنا یہ ہے کہ ذاتِ باری تعالیٰ کی رویت فی نفسہٖ ممکن ہے یا نہیں اگر ممکن نہیں ہے تو حضرتِ موسیٰ علیہ السلام کی درخواست معاذ اللہ آپ کی جہالت پر مبنی ہوگی یا آپ کی حماقت اور طلب عبث پر مبنی ہوگی جہالت یوں کہ اولو العزم رسول ہوتے ہوئے آپ کو یہ معلوم ہی نہیں کہ ذاتِ باری تعالیٰ کے حق میں کیا محال اور کیا محال نہیں ہے اور اگر آپ کو یہ معلوم ہے کہ ذاتِ باری تعالیٰ کی رویت محال ہے دیکھنا ممکن نہیں ہے پھر بھی دیکھنے کی درخواست کرنا معاذ اللہ یہ آپ کی حماقت ہے اور طلب عبث ہے اور انبیائے کرام علیہم الصلوٰۃ والتسلیم تمام نقائص اور معائب سے مبرہ ہوتے ہیں۔ لہٰذا ثابت ہوا کہ ذاتِ باری تعالیٰ کی رویت فی نفسہٖ ممکن ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ یہ آیت امکان رویتِ باری تعالیٰ کی روشن دلیل ہے، حضرتِ موسیٰ علیہ السلام کا سوال اس بات کی دلیل ہے کہ وہ رویتِ باری تعالیٰ کا اعتقاد رکھتے تھے اگر اللہ تعالیٰ کا دیکھنا محال مانا جائے تو یہ اعتقاد گمراہی اور ضلالت قرار پائے گا کیوں کہ جو چیز اللہ تعالیٰ کے حق میں محال ہو اس کو ممکن ماننا سخت گمراہی ہے۔ حضرتِ موسیٰ علیہ السلام جو اللہ تعالیٰ کے کلیم اور اولو العزم رسول ہیں کس

طرح گمراہی کا اعتقاد رکھ سکتے ہیں ثابت ہوا کہ اللہ تعالیٰ کا دیکھنا ممکن ہے ورنہ حضرتِ موسیٰ کلیم اللہ علیہ السلام پر معاذ اللہ گمراہی اور ضلالت کا الزام عائد ہوگا اور یہ الزام قطعاً باطل ہے۔ لہٰذا اس کا محال ہونا بھی باطل ہوا۔

وإن الله تعالیٰ قد علق الرویة:- یہ جواز رویت کی دوسری دلیل ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ جب حضرت موسیٰ علیہ السلام نے دیکھنے کی درخواست کی تو اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

اُنْظُرْ اِلَى الْجَبَلِ فَاِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهٗ فَسَوْفَ تَرٰىنِیْ (الاعراف:۱۴۳) اس پہاڑ کی طرف دیکھ یہ اگر اپنی جگہ پر ٹھہرا رہا تو عنقریب تو مجھے دیکھ لے گا۔

یعنی اللہ تعالیٰ نے رویت کو استقرار جبل پر معلق فرمایا کہ اگر پہاڑ اپنی جگہ پر برقرار رہا تو تم مجھے دیکھ سکوگے اور استقرارِ جبل فی نفسہٖ امر ممکن ہے کیوں کہ استقرار سے کوئی محال لازم نہیں آتا اور اس لیے بھی کہ ہر جسم کا ساکن رہنا ممکن ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ ممکن پر جو معلق ہوتا ہے وہ بھی ممکن ہوتا ہے کیوں کہ تعلیق کا معنیٰ ہی اس بات کی خبر دینا ہے کہ معلق بہ کے پائے جانے کے وقت معلق بھی پایا جائے گا اور محال تقدیرات ممکنہ میں سے کسی بھی تقدیر پر ثابت نہیں ہوتا یہاں پر استقرارِ جبل ایک ممکن تقدیر ہے لہٰذا اس تقدیر ممکنہ پر محال کا وقوع نہیں ہوسکتا لہٰذا ثابت ہوا کہ رویت باری تعالیٰ محال نہیں ہے ممکن ہے۔

☆☆☆☆☆

✽ وقد اعترض بوجوه، أقواها: أن سؤال موسى عليه السلام كان لأجل قومه حيث قالوا: "لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة" فسأل ليعلموا امتناعها كما علمه هو، وبأنا لا نسلم أن المعلق عليه ممكن، بل هو استقرار الجبل حال تحركه وهو محال. وأجيب: بأن كلا من ذلك خلاف الظاهر، ولا ضرورة في ارتكابه، على أن القوم إن كانوا مؤمنين كفاهم قول موسى عليه السلام أن الرؤية ممتنعة، وإن كانوا كفاراً لم يصدقوه في حكم الله تعالى بالامتناع، وأيا ما كان يكون السؤال عبثاً. والاستقرار حال التحرك أيضاً ممكن، بأن يقع السكون بدل الحركة، وإنما المحال اجتماع الحركة والسكون.

ترجمہ: اور اس دلیل پر چند وجوہ سے اعتراض کیا گیا ہے جن میں قوی تر اعتراض یہ ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کا سوال اپنی قوم کی وجہ سے تھا جب قوم نے ان سے کہا "لَنْ نُّؤْمِنَ لَكَ حَتّٰى نَرَى اللّٰهَ جَهْرَةً" تو آپ نے رویت کا سوال کیا تاکہ وہ لوگ رویت کے محال ہونے کو جان لیں جیسا کہ انھیں اس کے امتناع کا علم ہے اور یہ کہ ہم تسلیم نہیں کرتے کہ معلق علیہ ممکن ہے بلکہ معلق علیہ حالت تحرک میں استقرار جبل ہے اور یہ محال ہے جواب یہ دیا گیا ہے کہ ان میں سے ہر ایک خلافِ ظاہر ہے جس کے ارتکاب کی کوئی ضرورت نہیں ہے، علاوہ ازیں قوم اگر مومن تھی تو ان کے لیے حضرت موسیٰ علیہ السلام کا یہ کہنا ہی کافی تھا کہ رویت محال ہے اور اگر وہ لوگ کافر تھے تو وہ اللہ تعالیٰ کے حکم امتناع کی تصدیق کرنے والے نہیں تھے، لہٰذا خواہ وہ مومن ہوں یا کافر سوال لغو ہے اور استقرار حالت تحرک میں بھی ممکن ہے اس طور پر کہ حرکت کے بجائے سکون واقع ہوجائے اور محال تو حرکت اور سکون کا اجتماع ہے۔

تشریح

وقد اعترض بوجوه: اقواها:- جواز رویت باری تعالیٰ پر دی گئی سمعی دلیلوں پر یہاں دو اعتراضات کیے جارہے ہیں جن میں سے پہلے اعتراض کا تعلق پہلی دلیل سے ہے اور دوسرے کا تعلق دوسری دلیل سے۔

پہلے اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کا سوال رویت اس بنا پر نہیں تھا کہ آپ ذات باری تعالیٰ کی رویت کا اعتقاد رکھتے تھے اور دیکھنا ممکن سمجھتے تھے بلکہ آپ بھی اس کے امتناع کے معترف تھے اور محال ہونے کا علم رکھتے تھے لیکن اس کے باوجود انھوں نے اللہ تعالیٰ سے رویت کی درخواست کی اس کی وجہ ان کی قوم کا بار بار یہ کہنا تھا کہ:

لَنْ نُّؤْمِنَ لَكَ حَتّٰى نَرَى اللّٰهَ جَهْرَةً .(البقرة:٥٥) ہم ہر گز تمھارا یقین نہ لائیں گے جب تک اعلانیہ خدا کو نہ دیکھ لیں۔(کنز الایمان)

چوں کہ آپ کی قوم اس پر مصر تھی کہ جب تک ہم اللہ کو اپنی آنکھ سے نہیں دیکھ لیں گے اس وقت تک ہم آپ پر ایمان نہیں لائیں گے اور آپ کی بات کا یقین نہیں کریں گے ہاں اگر آپ ہمیں اللہ کو دکھادیں تو ضرور ہم آپ پر ایمان لے آئیں گے اور جو آپ کہہ رہے ہیں مان جائیں گے تو حضرتِ موسیٰ علیہ السلام نے اللہ تعالیٰ سے دیکھنے کا سوال کیا تاکہ قوم کو بھی اس کا علم ہو جائے کہ اللہ تعالیٰ کی رویت محال ہے دیکھنا ممکن نہیں ہے اور وہ اس مطالبے سے باز آئیں جیسا کہ انھیں اس کے محال ہونے کا علم ہے معلوم ہوا کہ جواز رویت پر اس آیت سے استدلال فاسد ہے کیوں کہ یہ آیت امتناع رویت پر دال ہے نہ کہ جواز رویت پر۔

وبأنا لانسلم أن المعلق عليه ممكن:- یہ دوسری دلیل پر اعتراض ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اتنی بات تو ہم بھی مانتے ہیں کہ ممکن پر جو معلق ہوتا ہے وہ بھی ممکن ہوتا ہے لیکن معلق علیہ تو پہلے ممکن ہو، یہاں تو حال یہ ہے کہ معلق علیہ ممکن ہی نہیں ہے اس لیے کہ اس سے اس تجلی کی حالت میں استقرار مراد ہے جو حرکت و تزلزل کی موجب ہے اور ظاہر ہے کہ حالت تحرک میں استقرارِ جبل محال ہے، اور جو محال پر معلق ہوتا ہے وہ محال ہوتا ہے، ممکن نہیں ہوتا۔ لہٰذا ذاتِ باری تعالیٰ کا دیکھنا ممکن نہیں ہے۔

وأجيب بأن كلا من ذلك:- اس عبارت سے شارح نے دونوں اعتراض کا جواب دیا ہے پہلے دونوں کا ایک مشترک جواب دیا گیا ہے پھر دونوں اعتراض کا الگ الگ طریقوں سے بھی جواب پیش کیا گیا ہے۔

دونوں کا مشترک جواب یہ ہے کہ آپ کا یہ کہنا کہ حضرتِ موسیٰ علیہ السلام کا سوال رویت اپنے لیے نہیں تھا بلکہ اس سے قوم کو یہ باور کرانا تھا کہ اللہ تعالیٰ کا دیکھنا محال ہے یہ ظاہر آیت کے خلاف ہے اس لیے کہ اگر ایسا ہوتا تو چاہیے تھا کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام سوال میں "أرني" کے بجائے "أرهم" ذکر کرتے اسی طرح "أنظر" کے بجائے "ينظروا إليك" کہتے۔

اسی طرح آپ کا یہ کہنا کہ حالت تحرک میں استقرار جبل مراد ہے یہ بھی خلافِ ظاہر ہے اس لیے کہ آیت شریفہ میں مطلق "فَاِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهٗ" آیا ہوا ہے۔ لہٰذا اطلاق کی حالت تحرک سے تقیید ظاہر آیت کے خلاف ہے جس کے ارتکاب کی کوئی ضرورت نہیں ہے کیوں کہ نصوص کو ان کے ظاہر معنیٰ سے بلا ضرورت پھیرنا اور بلا ضرورت اس میں تاویل کرنا باطل ہے۔

على أن القوم إن كانوا مؤمنين:- اس عبارت سے پہلے اعتراض کا انفرادی جواب پیش کیا جارہا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ آپ کا یہ اعتراض کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کا سوال قوم کے اس مطالبے کی بنا پر تھا کہ ہم آپ پر ایمان اور آپ کی باتوں کی تصدیق اس وقت تک نہیں کریں گے جب تک کہ ہم اللہ کو اپنی آنکھوں سے نہ دیکھ لیں بے معنیٰ ہے اس لیے کہ اس طرح کا سوال کرنے والے اگر آپ کی قوم سے تعلق رکھنے والے وہ لوگ تھے جو مومن تھے اور آپ پر ایمان لاچکے تھے تو ان کے لیے آپ کا یہ کہنا ہی کافی تھا کہ اللہ تعالیٰ کے دیکھنے کا مطالبہ نہ کرو کیوں کہ اسے دیکھنا محال ہے رویت ممکن نہیں ہے بلکہ حضرت موسیٰ علیہ السلام پر یہ بھی ضروری تھا کہ اس مطالبے پر ان کو پھٹکار بھی لگاتے اور اچھی طرح ان کی کلاس لیتے جیسا کہ آپ نے ان کے اس مطالبے۔

اِجْعَلْ لَّنَآ اِلٰـهًا كَمَا لَهُمْ اٰلِهَةٌ ؕ — ہمیں ایک خدا بنادے جیسا کہ ان کے لیے اتنے خدا ہیں۔

(الاعراف:۱۳۸) (کنزالایمان)

ان کو پھٹکار لگاتے ہوئے فرمایا:

اِنَّكُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُوْنَ. (الاعراف:۱۳۸) — تم ضرور جاہل لوگ ہو۔(کنزالایمان)

اور اگر وہ لوگ کافر تھے تو اللہ تعالیٰ کے حکم امتناع بالرویت "لَنْ تَرَانِی" کی وہ ہرگز تصدیق نہ کرتے، بہر حال سوال کرنے والے مومن ہوں یا کافر ہر صورت میں سوال رویت عبث ہوگا لہٰذا معلوم ہوا کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کا سوال قوم کے مطالبے کی بنا پر نہیں تھا بلکہ خود آپ دیدار الٰہی کے مشتاق تھے کیوں کہ جس سے بات کی جاتی ہے یا جس سے شرف ہم کلامی حاصل ہوتا ہے اسے دیکھنے کا اشتیاق انسان کی فطرت میں داخل ہے۔

والإستقرار حال التحرک ایضا ممکن:-اس عبارت سے دوسرے اعتراض کا جواب پیش کیا گیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ آپ کا یہ کہنا کہ حالت تحرک میں استقرارِ جبل مراد ہے جو کہ محال ہے ہمیں تسلیم نہیں ہے اس لیے کہ حالت تحرک میں بھی استقرار جبل ممکن ہے جس کی صورت یہ ہے کہ بجائے حرکت کے سکون واقع ہوجائے، محال حرکت و سکون کا ایک ساتھ ایک ہی محل میں پایا جانا ہے اور حرکت و سکون کا ایک ساتھ اجتماع یہاں پر معلق علیہ نہیں ہے، لہٰذا معلق علیہ ممکن ہے نہ کہ محال اور ممکن پر جو معلق ہوتا ہے وہ بھی ممکن ہوتا ہے۔ لہٰذا رویتِ باری تعالیٰ ممکن ہوگی۔

☆☆☆☆☆

❋ **واجبة بالنقل، وقد ورد الدليل السمعي بإيجاب رؤية المؤمنين الله تعالى في دار الآخرة أما الكتاب فقوله تعالى: "وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة." وأما السنة فقوله عليه السلام: "إنكم سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر" وهو مشهور رواه أحد وعشرون من أكابر الصحابة رضوان الله عليهم. وأما الإجماع فهو أن الأمة كانوا اجمعين على وقوع الرؤية في الآخرة، وأن الآيات الواردة في ذلك محمولة على ظواهرها.**

ترجمہ: اور اللہ تعالیٰ کا دیکھنا نقل سے ثابت ہے اور دار الآخرت میں مؤمنین کے لیے اللہ تعالیٰ کی رویت کے ثبوت پر دلیل سمعی وارد ہے لیکن کتاب اللہ سے تو اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے: "وُجُوْهٌ يَّوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴿۲۲﴾ اِلٰى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴿۲۳﴾" اور سنت سے حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی یہ حدیث ہے: "بے شک تم عنقریب اپنے رب کو دیکھو گے جیسے کہ تم چاند کو چودھویں رات میں دیکھتے ہو" یہ حدیث مشہور ہے اس کی اکیس اکابر صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین نے روایت کی ہے، لیکن اجماع سے دلیل یہ ہے کہ امت آخرت میں وقوع رویت پر متفق ہے اور آیتیں جو اس سلسلے میں وارد ہیں وہ اپنے ظاہر پر محمول ہیں۔

تشریح

واجبة بالنقل وقد ورد الدليل السمعي:-ماقبل میں یہ ثابت کیا گیا ہے کہ ذاتِ باری تعالیٰ کی رویت عقلاً ممکن ہے اب یہاں سے یہ بتا رہے ہیں کہ نقلاً بھی اللہ تعالیٰ کو دیکھنا ثابت ہے دار الآخرت میں مومنین دیدار الٰہی سے شرف یاب ہوں گے کتاب وسنت اور اجماع سے اس کا ثبوت ہے اور کتاب وسنت سے جس کا ثبوت ہو اس پر ایمان لانا ضروری ہے۔

قیامت کے دن اہلِ ایمان کو دیدارِ الٰہی نصیب ہوگا اس کے ثبوت پر یہ آیت دلالت کرتی ہے: "وُجُوْهٌ يَّوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴿۲۲﴾

اِلٰی رَبِّهَا نَاظِرَةٌ" (القیامة: ۲۲، ۲۳) قیامت کے دن ایمان والوں کے چہرے اپنے رب کو دیکھ کر تروتازہ ہوں گے اگر اللہ تعالیٰ کی رویت محال ہو تو قیامت کے دن مومنین اسے کیسے دیکھیں گے اور یہ حدیث بھی ثبوت اور وقوعِ رویت پر صریح الدلالت ہے:

"انکم سترون ربکم کما ترون القمر لیلة البدر" عنقریب تم اپنے رب کو ایسے دیکھو گے جیسے تم چاند کو چودہویں کی رات میں دیکھتے ہو۔

اس حدیث کی روایت امام بخاری، امام مسلم اور دیگر محدثین نے بھی کی ہیں اور عند المحققین یہ حدیث متواتر ہے اور یہ حدیث بھی ثبوتِ رویت پر دال ہے: "عن ابن عباس رضی اللہ عنہما یقول إن محمدا ﷺ رأی ربه مرتین مرة ببصره مرة بفواده رواه الطبرانی فی الاوسط باسناد حسن." حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں کہ حضور ﷺ نے اپنے رب کو دو بار دیکھا ایک بار اپنی ظاہری آنکھ سے اور دوسری بار اپنے قلب مبارک کی آنکھ سے۔

آخرت میں وقوعِ رویت پر امت کا اجماع بھی قائم ہے اور اس پر بھی اجماع ہے کہ ثبوتِ رویت پر جو آیات وارد ہیں وہ اپنے ظاہری معنیٰ اور مفہوم پر محمول ہیں، یہ اجماع صحت رویت اور وقوعِ رویت پر ایک ساتھ دلالت کر رہا ہے۔

☆☆☆☆☆

❋ **ثم ظهرت مقالة المخالفين وشاعت شبههم وتأويلاتهم. وأقوى شبههم من العقليات: أن الرؤية مشروطة بكون المرئى فى مكان وجهة ومقابلة من الرائى وثبوت مسافة بينهما بحيث لا يكون فى غاية القرب ولا فى غاية البعد واتصال شعاع من الباصرة بالمرئى، وكل ذلك محال فى حق الله تعالى. والجواب: منع هذا الاشتراط، وإليه أشار بقوله: فيرى لا فى مكان ولا على جهة من مقابلة واتصال شعاع وثبوت مسافة بين الرائى وبين الله تعالى وقياس الغائب على الشاهد فاسد.**

ترجمہ: پھر مخالفین کی باتیں منظرِ عام پر آئیں اور ان کے شبہات اور تاویلات مشتہر ہوئے اور عقلیات سے ان کا قوی تر شبہہ یہ ہے کہ رویت مرئی کے مکان اور جہت اور دیکھنے والے کے آگے ہونے کی شرط سے مشروط ہے اور دونوں کے مابین اس قدر فاصلہ ہو کہ مرئی نہ تو انتہائی نزدیک ہو اور نہ انتہائی دور ہو اور رائی کی آنکھ کی شعاع کا مرئی سے اتصال ہو اور یہ سب اللہ تعالیٰ کے حق میں محال ہے۔ اور جواب ان شرطوں کا نہ تسلیم کرنا ہے اور اسی کی طرف مصنف نے اپنے اس قول سے اشارہ کیا ہے کہ وہ دیکھا جائے گا بغیر مکان، بغیر جہت، بغیر مقابلے اور بغیر اتصالِ شعاع کے اور بغیر رائی اور اللہ تعالیٰ کے درمیان ثبوت مسافت کے اور غائب کا حاضر پر قیاس فاسد ہے۔

تشریح

ثم ظهرت مقالة المخالفين: شارح فرماتے ہیں کہ رویتِ باری تعالیٰ کے ثبوت پر اجماعِ امت کے بعد مخالفین رویت مثلاً معتزلہ، خوارج، روافض وغیرہ کی باتیں سامنے آئیں اور ان کے شبہات اور آیات میں غیر ضروری تاویلیں مشتہر ہوئیں لیکن رویتِ باری تعالیٰ پر اجماعِ امت کے بعد ان کا انکار قابلِ اعتنا نہیں ہے۔

منکرینِ رویت کے شبہات بھی دو طرح کے ہیں سمعی اور عقلی، عقلیات سے متعلق ان کا سب سے قوی شبہہ یہ ہے کہ کسی کو دیکھنا یہ چند شرطوں سے مشروط ہے پہلی شرط یہ ہے کہ جسے دیکھا جائے اس کے لیے ضروری ہے کہ وہ کسی مکان اور جہت میں ہو اور

دیکھنے والے کے سامنے ہو، ظاہر ہے کہ مرئی اگر کسی جگہ اور طرف میں نہیں ہوگا اور بجائے آگے ہونے کے پیچھے ہوگا تو اسے کیسے دیکھا جائے گا دوسری شرط یہ ہے کہ مرئی رائی سے ایک مناسب فاصلے پر ہو کہ اسے دیکھا جا سکے نہ انتہائی قریب ہو جیسے کہ آنکھ کی پلکیں ہیں جو انتہائی قربت کی وجہ سے دیکھی نہیں جاتیں اسی طرح مرئی رائی سے انتہائی دور بھی نہ ہو، تیسری شرط یہ ہے کہ رائی کی آنکھ سے نکلنے والی شعاع مرئی تک پہنچ رہی ہو اور اس پر پڑ رہی ہو رائی اور مرئی کے درمیان میں کوئی شئ حائل نہ ہو اور یہ سب ذاتِ باری تعالیٰ کے حق میں محال ہیں اور تجربہ یہ بتا رہا ہے کہ ان میں سے اگر کوئی شرط مفقود ہو گئی تو پھر رویت کا وقوع نہیں ہوگا۔

والجواب: منع هذا الاشتراط:- جواب یہ ہے کہ ان میں سے کوئی شرط ہمیں تسلیم نہیں ہے اس لیے کہ رویت ہمارے نزدیک اللہ تعالیٰ کے خلق سے ہوتی ہے اسی لیے مشائخ نے یہ ممکن قرار دیا ہے کہ اندھا آدمی چین کو دیکھ سکتا ہے ہاں یہ ضرور ہے کہ عادتِ الٰہیہ یہی جاری ہے کہ جب یہ شرطیں پائی جائیں تو رویت ہو اور نہ پائی جائیں تو رویت کا تحقق نہ ہو لیکن یہ بھی ممکن ہے کہ اللہ تعالیٰ چاہے تو خلاف عادت ان شرائط کے بغیر بھی رویت کا خلق کر دے جیسے کہ حضور ﷺ اپنے آگے بھی دیکھتے تھے اور پیچھے بھی دیکھتے تھے۔ حاصل یہ ہے کہ فلاسفہ اور معتزلہ نے جو شرطیں رویت کے لیے ضروری قرار دی ہیں ان کا ضروری ہونا عادتاً ہے عقلاً نہیں ہے، اللہ تعالیٰ اس بات پر قادر ہے کہ خرق عادت کے طور پر ان شرائط کے بغیر بھی رویت واقع کر دے جیسا کہ شبِ معراج میں حضور ﷺ کو اللہ کی رویت خرقِ عادت ہی کے طریقے پر ہوئی۔

شارح فرماتے ہیں کہ اسی جواب کی طرف مصنف نے اپنے اس قول سے اشارہ کیا ہے: "فيرى لا في مكان ولا على جهة الخ" یعنی اللہ تعالیٰ کی رویت بروزِ قیامت یا جنت میں جہت و مکان، اتصال شعاع وغیرہ کے بغیر بندۂ مومن کو خرق عادت کے طور پر ہوگی۔

وقياس الغائب على الشاهد فاسد:- اس عبارت سے اس اعتراض کا ایک دوسرا جواب پیش کیا گیا ہے حاصل یہ ہے کہ اگر علی سبیل التنزل ہم یہ تسلیم ہی کر لیں تو ہم یہ کہیں گے کہ یہ شرطیں دنیوی رویت کے لیے ہیں یا جواہر و اعراض کی رویت کے لیے ہیں لیکن اخروی یا حق سبحانہ تعالیٰ کی رویت کے لیے یہ شرطیں ضروری نہیں۔ لہٰذا غائب کا شاہد پر قیاس کرنا۔ "قیاس مع الفارق" ہے۔

☆☆☆☆☆

✻ وقد يستدل على عدم الاشتراط برؤية الله تعالى إيانا، وفيه نظر، لأن الكلام في الرؤية بحاسة البصر. فإن قيل: لو كان جائز الرؤية والحاسة سليمة وسائر الشرائط موجودة لوجب أن يرى، وإلا لجاز أن كون بحضرتنا جبال شاهقة لا نراها، وإنه سفسطة. قلنا: ممنوع، فإن الرؤية عندنا بخلق الله تعالى، فلا تجب عند اجتماع الشرائط.

ترجمہ: اور کبھی اللہ تعالیٰ کی رویت کے ان شرطوں سے مشروط نہ ہونے پر استدلال اللہ تعالیٰ کا ہمیں دیکھنے سے کیا جاتا ہے اور اس میں نظر ہے کیوں کہ بحث آنکھ سے دیکھنے میں ہے اگر یہ کہا جائے کہ رویت اگر ممکن ہو اور آنکھ سلامت ہو اور ساری شرطیں موجود ہوں تو ضروری ہے کہ وہ دکھائی دے ورنہ ممکن ہے کہ ہم اپنے سامنے بلند و بالا پہاڑ کو نہ دیکھیں اور یہ سفسطہ ہے، ہم کہیں گے کہ یہ ناقابلِ تسلیم ہے کیوں کہ رویت ہمارے نزدیک اللہ کے خلق سے ہوتی ہے۔ لہٰذا شرط کے پائے جانے کے وقت دیکھنا ضروری نہیں ہے۔

تشریح

وقدیستدل علی عدم الإشتراط: - معتزلہ کے اشکال کے اندفاع کے لیے کبھی شرائط مذکورہ سے رویت کے عدم اشتراط پر یہ استدلال کیا جاتا ہے کہ حق سبحانہ وتعالیٰ ہمیں دیکھتا ہے جب کہ یہاں پر کوئی بھی شرط نہیں پائی جارہی ہے اسی طرح یہ بھی ممکن ہے کہ بلا شرط ہم بھی اللہ تعالیٰ کو دیکھ لیں۔

شارح فرماتے ہیں کہ یہ استدلال محل نظر ہے اس لیے کہ گفتگو آنکھ سے دیکھنے دکھانے کی چل رہی ہے اور اللہ تعالیٰ کا ہمیں دیکھنا بغیر آنکھ کے ہے۔

فإن قیل: لو کان جائز الرؤیة: موانع رویت کے شبہات میں سے معتزلہ کا ایک عقلی شبہہ یہ بھی ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ کی رویت ممکن ہو اور دیکھنے والوں کی نگاہیں صحیح اور سلامت ہوں یعنی آنکھوں میں کوئی خلل واقع نہ ہو تو ضروری ہے کہ اللہ تعالیٰ دنیا میں ہر کسی کو دکھائی دے اور اگر حاسہ صحیح وسالم ہو اور مرئی کا دیکھنا بھی ممکن ہو پھر بھی وہ دکھائی نہ دے تو یہ ممکن ہے کہ ہمارے سامنے بلند وبالا پہاڑ موجود ہوں اس کے باوجود وہ ہمیں دکھائی نہ دیں اور یہ باطل ہے بدیہی کا انکار ہے۔ لہٰذا یہ ثابت ہے کہ اللہ تعالیٰ کی رویت ممکن نہیں ہے۔

جواب یہ ہے کہ یہ قطعاً قابل تسلیم نہیں کیوں کہ شرائط کے پائے جانے پر رویت ضروری نہیں ہے اس لیے کہ رویت ہمارے نزدیک اللہ تعالیٰ کے خلق سے ہوتی ہے۔ لہٰذا یہ ممکن ہے کہ شرط کے پائے جانے کے باوجود خلق رویت نہ ہو اور اگر اللہ تعالیٰ چاہے تو بغیر شرط کے رویت کا خلق کر دے۔

☆☆☆☆☆

❋ ومن السمعیات قوله تعالی "لا تدركه الأبصار" والجواب بعد تسليم كون الأبصار للاستغراق وإفادته عموم السلب لا سلب العموم وكون الإدراك هو الرؤية مطلقاً لا الرؤية على وجه الإحاطة بجوانب المرئي: أنه لا دلالة فيه على عموم الأوقات والأحوال.

ترجمہ: اور سمعیات میں سے منکرین رویت کا قوی تر شبہہ اللہ تعالیٰ کا قول "لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ" ہے اور اس کے تسلیم کرنے کے بعد کہ الابصار استغراق کے لیے ہے اور یہ تسلیم کرنے کے بعد کہ یہ عموم سلب کے لیے ہے نہ کہ سلب عموم کے لیے اور یہ تسلیم کرنے کے بعد کہ ادراک مطلق رویت کا ہے نہ کہ جوانبِ مرئی سے علیٰ وجہ الاحاطہ رویت کا، جواب یہ ہے کہ اوقات واحوال کے عموم پر اس میں کوئی دلالت نہیں ہے۔

تشریح

ومن السمعیات قوله: - منکرینِ رویت کی سمعی دلیلوں میں سے ایک نہایت قوی دلیل قرآن پاک کی یہ آیت ہے:

لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ ۫ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ ۚ آنکھیں اسے احاطہ نہیں کرتیں اور سب آنکھیں اس کے احاطہ میں ہیں۔ (کنزالایمان) (الانعام: ۱۰۴)

اسی آیت سے معتزلہ جوازِ رویت پر اعتراض کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ یہ آیت صراحت کے ساتھ اس پر دلالت کرتی ہے کہ آنکھیں ذاتِ باری تعالیٰ کا ادراک نہیں کر سکتیں یعنی اسے نہیں دیکھ سکتیں اس لیے کہ "ابصار" جمع ہے اور اہل اصول ولغت اور

مفسرین کا اس پر اجماع ہے کہ جمع پر جو الف لام برائے تعریف داخل ہوتا ہے وہ استغراق کا فائدہ دیتا ہے لہٰذا "لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ" "لا تدركه بصر من الابصار" کے معنیٰ میں ہے جو عموم سلب یعنی سلبِ کلی کا فائدہ دے رہا ہے اور محمول کی نفی موضوع کے ہر فرد سے ہو رہی ہے یعنی نگاہ کا کوئی فرد بھی ذاتِ باری تعالیٰ کو نہیں دیکھ سکتا خواہ اس کا تعلق مومن کی نگاہ سے ہو یا کافر کی۔ لہٰذا عدمِ رویتِ باری میں کافر اور مومن کی کوئی تخصیص نہیں ہے کسی کی بھی نگاہ اس کا ادراک نہیں کر سکتی کوئی بھی اسے نہیں دیکھ سکتا۔

والجواب بعد تسلیم کون الأبصار:- معتزلہ اور منکرین رویت کے اس اعتراض و استدلال کا شارح اس عبارت سے علیٰ سبیل التنزل چار جواب پیش کرتے ہیں۔

پہلا جواب یہ ہے کہ ہم یہ تسلیم نہیں کرتے ہیں کہ جمع پر الف لام برائے تعریف ہمیشہ استغراق کا فائدہ دیتا ہے یہ مفید استغراق اس وقت ہوتا ہے جب کہ لام عہدِ خارجی کی مراد پر کوئی قرینہ نہ پایا جائے اور صورت مسئلہ میں نصوص مومنین کی رویت پر دال ہیں جو اس بات پر قرینہ ہیں کہ "ابصار" پر داخل ہونے والا لام تعریف برائے استغراق نہیں ہے بلکہ برائے عہدِ خارجی ہے اور اس سے مراد کافروں کی نگاہیں ہیں یعنی کافروں کو اللہ کی رویت نہیں ہوگی اور اگر ہم یہ تسلیم ہی کر لیں کہ "ابصار" پر جو لام تعریف داخل ہے وہ برائے استغراق ہے پھر بھی عدمِ جواز رویت کا دعویٰ ثابت نہیں ہوگا اس لیے کہ ضابطہ یہ ہے کہ موجبہ کلیہ پر جب حرف سلب داخل ہوتا ہے تو ایجاب کلی مرتفع ہو جاتا ہے جیسے کہ "کل حیوان انسان" موجبہ کلیہ ہے اب جب ہم نے اس پر لیس داخل کر کے یوں کہا "لیس کل حیوان انسان" تو لیس کے دخول سے پہلے انسان کا جو ثبوت حیوان کے ہر فرد کے لیے پایا جا رہا تھا وہ لیس کے دخول کے بعد مرتفع ہو گیا اب قضیہ کا معنیٰ یہ ہوگا کہ ہر حیوان انسان نہیں ہے یعنی ایجاب کلی کا رفع ہو جائے گا اور رفع ایجاب کلی کو سلب جزئی لازم ہوتا ہے اس ضابطے کی رو سے ہم کہتے ہیں کہ "تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارَ" موجبہ کلیہ ہے اور جب اس پر حرف سلب داخل کیا گیا تو ایجاب کلی مرتفع ہو گیا اور معنیٰ یہ ہوا "لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ" یعنی ساری نگاہیں اس کا ادراک نہیں کر سکتیں یہ سلبِ عموم ہے یعنی محمول کی نفی موضوع کے ہر فرد سے نہیں ہے جسے سلب جزئی کہا جاتا ہے اور سلبِ جزئی ایجابِ جزئی کے منافی نہیں ہوتا ہے۔ لہٰذا تمہارا مطلوب جو عمومِ سلب یعنی سلبِ کلی ہے وہ ثابت نہیں ہوگا اور آیت میں ہر نگاہ سے رویت کی نفی مراد نہیں ہوگی صرف کافروں سے رویت کی نفی ہوگی مومنین کے لیے رویت کا ثبوت ہوگا، یہ اعتراض کا جواب ثانی ہے۔ جوابِ ثانی اور اول پر دلالت شارح کی یہ عبارت کر رہی ہے: "بعد تسلیم کون الابصار للاستغراق وإفادته عموم السلب لاسلب العموم" اور اگر ہم یہ تسلیم ہی کر لیں کہ آیت عمومِ سلب یعنی سلبِ کلی پر دال ہے اور ہر فرد سے رویت کی نفی مراد ہے تو ہم یہ کہیں گے کہ آیت میں مطلق رویت کی نفی مراد نہیں ہے بلکہ رویت "علیٰ وجه الاحاطه" کی نفی مراد ہے بلفظ دیگر اس آیت سے اللہ تعالیٰ کی رویت کی نفی نہیں ہوتی ہے بلکہ ادراک کی نفی ہوتی ہے اور ادراک کا معنیٰ رویت نہیں ہے بلکہ ادراک احاطہ کا نام ہے اور احاطہ کا معنیٰ کسی چیز کو گھیرنا ہے۔ لہٰذا آیتِ کریمہ کے معنیٰ ہوئے کہ تمام آنکھیں اللہ تعالیٰ کو گھیرے میں نہیں لے سکتیں اور اللہ تعالیٰ سب آنکھوں کو محیط ہے اور سب کو اپنے علم وقدرت کے گھیرے میں لیے ہوئے ہے۔ لہٰذا اس آیتِ مبارکہ سے اس رویت کی نفی ثابت ہوگی جس سے اللہ تعالیٰ کا احاطہ ہو جائے لیکن وہ رویت جس سے اللہ تعالیٰ کا احاطہ نہ ہو اس کی نفی اس سے ثابت نہیں ہوگی یعنی رویت بالاحاطہ کی نفی سے مطلق رویت کی نفی نہیں ثابت ہوگی یہ اعتراض کا

جواب ثالث ہے اور اگر ہم یہ بھی تسلیم کرلیں کہ آیتِ کریمہ سے مطلقِ رویت کی نفی مراد ہے تو ہم یہ کہیں گے کہ اس آیت میں اس پر کوئی دلالت نہیں ہے کہ یہ نفی جمیع اوقات اور جمیع احوال کو دائر ہے بلکہ یہ نفی صرف احوال دنیا کے ساتھ خاص ہے یا یہ نفی آخرت کے بعض احوال کے ساتھ خاص ہے کیوں کہ یہ ثابت شدہ ہے کہ مومنین کو رویت جنت میں ہر وقت نہیں ہوگی بعض مومنین کو صرف جمعہ کے دن رویت ہوگی اور بعض کو حسب مرتبہ ہر دن دوبار رویت ہوگی اور بعض کو ہر جمعہ کو دو مرتبہ رویت ہوگی، یہ اعتراض کا چوتھا جواب ہے۔ تیسرے جواب اور چوتھے جواب پر شارح کی یہ عبارت دلالت کرتی ہے۔ "وکون الادراك هو الرؤية مطلقًا الخ"

☆☆☆☆☆

❋ **وقد يستدل بالآية على جواز الرؤية، إذ لو امتنعت لما حصل التمدح بنفيها، كالمعدوم لا يمدح بعدم رؤيته لامتناعها، وإنما التمدح في أن يمكن رؤيته ولا يرى للتمنع والتعزز بحجاب الكبرياء. وإن جعلنا الإدراك عبارة عن الرؤية على وجه الإحاطة بالجوانب والحدود فدلالة الآية على جواز الرؤية بل تحققها أظهر، لأن المعنى أنه مع كونه مرئيًا لا يدرك بالأبصار لتعاليه عن التناهي والاتصاف بالحدود والجوانب.**

ترجمہ: اور کبھی اس آیت سے جوازِ رویت پر استدلال کیا جاتا ہے اس لیے کہ اگر رویت ممتنع ہو تو رویت کی نفی سے مدح کا حصول نہیں ہوگا جیسے کہ عدمِ رویت کی وجہ سے معدوم کی مدح اس کے امتناع کی بنا پر نہیں ہوتی ہے مدح تو اس صورت میں ہوگی کہ اسے دیکھنا ممکن ہو لیکن رکاوٹ اور حجابِ کبریائی کے سبب دشوار ہونے کی وجہ سے اسے دیکھا نہ جاسکے اور اگر ہم ادراک کو رویت "علی وجه الاحاطة" کے معنیٰ میں لے لیں اطراف وجوانب کے ساتھ تو آیت کی دلالت جوازِ رویت بلکہ اس کے تحقق پر زیادہ ظاہر ہوگی کیوں کہ اس صورت میں معنیٰ یہ ہوگا کہ ذاتِ تعالیٰ کے مرئی ہونے کے باوجود نگاہوں سے اس کا احاطہ نہیں کیا جاسکتا اس کے تناہی اور اطراف وجوانب کے ساتھ اتصاف سے دور ہونے کی بنا پر۔

تشریح

وقد يستدل بالآية على جواز الرؤية: -معتزلہ آیت مذکورہ سے امتناعِ رویت پر دلیل قائم کرتے ہیں اور استدلال کرتے ہیں کہ اس آیت کو اثنائے مدح میں لایا گیا ہے اور مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی شان یہ ہے کہ اسے دیکھا نہیں جاسکتا اور جس کی نفی مدح وستائش کی موجب ہو اس کا ثبوت ممدوح کے حق میں نقص وعیب ہے معلوم ہوا کہ رویت محال ہے۔

اصحاب اہلِ سنت اس پر معارضہ قائم کرتے ہیں کہ یہ آیت امتناعِ رویت پر دلالت نہیں کرتی ہے بلکہ امکانِ رویت پر دلالت کرتی ہے اس لیے کہ اس آیت کو مقامِ مدح میں استعمال کیا گیا ہے اگر رویت نفس الامر میں محال ہو تو نفیِ رویت سے اس کی مدح نہیں ہوسکتی اس لیے کہ مدح اسی صورت میں ہوسکتی ہے کہ اسے دیکھنا ممکن ہو لیکن عظمت وجلالت اور حجابِ کبریائی کی بنا پر اس کا دیکھنا دشوار ہو جیسے کہ وہ شئ جو خارج میں معدوم ہو اس کی تعریف عدمِ رویت سے نہیں ہوسکتی ہے کیوں کہ معدوم کی رویت ہی سرے سے محال ہے تو جب رویت ہی نفس الامر میں محال ہے تو عدم رویت سے معدوم کی تعریف کیسے ہوسکتی ہے۔ لہٰذا اس آیت سے ذاتِ باری تعالیٰ کی مدح اسی وقت ہوسکتی ہے جب کہ اسے دیکھنا نفس الامر میں ممکن ہو لیکن اس کی رفعت وجلالت اور حجابِ عظمت کی وجہ سے اسے دیکھا نہ جاسکے جیسے کسی وزیر کی تعریف میں یہ کہا جائے کہ اس تک پہنچنا مشکل ہے اس سے وزیر کی

تعریف اسی صورت میں ہو سکتی ہے جب کہ اس تک رسائی فی نفسہٖ ممکن ہو لیکن محافظین اور اس کی سیکورٹی پر مامور گارڈوں کی رکاوٹ کی وجہ سے اس تک پہنچنا مشکل ہو۔

وان جعلنا الإدراک عبارۃ عن الرویۃ:- اس عبارت سے شارح فرماتے ہیں کہ اگر آیتِ مبارکہ میں ادراک سے مراد رویت "علی وجہ الاحاطۃ" ہو جیسا کہ اس معنیٰ میں جوازِ رویت پر ماقبل میں استدلال کیا گیا ہے تو جوازِ رویت ہی نہیں بلکہ وقوعِ رویت پر اس آیت کی دلالت زیادہ ظاہر ہوگی کیوں کہ مفہوم مخالف اور اسلوب کلام سے یہ متبادر ہوتا ہے کہ مرئی ہونے کے باوجود نگاہیں اطراف و جوانب کے حدود کے ساتھ اس کا احاطہ نہیں کر سکتیں کیوں کہ ذاتِ باری تعالیٰ اطراف و جوانب اور تناہی سے منزہ ہے۔

حاصل یہ ہے کہ اس آیت سے اللہ تعالیٰ کی مدح بایں طور کی گئی ہے کہ اس کی رویت تو ہوگی لیکن اجسام کی رویت کی طرح سے اس کی رویت نہیں ہوگی یعنی جیسے ہم کسی جسم کو دیکھتے ہیں تو اس کے فوق و تحت، یمین و شمال اور دیگر اطراف و جوانب کے احاطہ کے ساتھ اسے دیکھتے ہیں اس طریقے پر اللہ تعالیٰ کی رویت نہیں ہوگی کیوں کہ وہ جسم و جہات سے منزہ ہے۔

☆☆☆☆☆

* **ومنها: أن الآیات الواردۃ فی سؤال الرؤیۃ مقرونۃ بالاستعظام والاستکبار. والجواب: أن ذلک لتعنتھم وعنادھم فی طلبھا، لا لامتناعھا، وإلا لمنعھم موسی علیہ السلام عن ذلک، کما فعل حین سألوا أن یجعل لھم آلھۃ، فقال: بل أنتم قوم تجھلون وھذا مشعر بإمکان الرؤیۃ فی الدنیا، ولھذا اختلفت الصحابۃ رضی اللہ عنھم فی أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم ھل رأی ربہ لیلۃ المعراج أم لا؟ والاختلاف فی الوقوع دلیل الإمکان. أما الرؤیۃ فی المنام فقد حکیت عن کثیر من السلف، ولا خفاء فی أنھا نوع مشاھدۃ یکون بالقلب دون العین.**

ترجمہ: اور معتزلہ کے سمعی شبہات میں سے سوال رویت میں وارد ہونے والی وہ آیتیں ہیں جو استعظام واستکبار (بڑا سمجھنا) پر مشتمل ہیں اور جواب یہ ہے کہ یہ ان کو ہلاکت میں ڈالنے اور رویت کی طلب میں ان کے عناد کی وجہ سے تھا نہ کہ رویت کے محال ہونے کی وجہ سے ورنہ ان کو حضرت موسیٰ علیہ السلام اس سے روک دیتے جیسا کہ انھوں نے اس وقت کیا جب ان لوگوں نے یہ سوال کیا کہ موسیٰ علیہ السلام ان کے لیے کوئی معبود بنا دیں تو آپ نے فرمایا: بلکہ تم لوگ ایک جاہل قوم ہو، یہ دنیا میں امکان رویت کو ظاہر کرتا ہے اسی لیے صحابۂ کرام رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین نے اس بابت اختلاف کیا ہے کہ کیا شبِ معراج حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے اپنے رب کو دیکھا یا نہیں اور وقوع میں اختلاف امکان کی دلیل ہے لیکن خواب میں دیکھنا تو اس کی کثیر سلف سے حکایت کی گئی ہے اور اس میں کوئی خفا نہیں ہے یہ ایک قسم کا مشاہدہ ہے جو قلب سے ہوتا ہے آنکھ سے نہیں۔

تشریح

ومنھا: أن الآیات الواردۃ:- معتزلہ کے نقلی شبہات میں سے وہ آیتیں ہیں جن کا ورود سوال رویت کے جواب میں ہوا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ جب بھی بنی اسرائیل نے حضرت موسیٰ علیہ السلام سے اللہ تعالیٰ کی رویت کا مطالبہ کیا تو ان کے اس مطالبے اور سوال کو ایک بہت بڑی بات قرار دیا گیا اور اس سوال پر ان کی سخت سرزنش کی گئی اور ڈانٹ پھٹکار لگائی گئی اور ان کو سزا بھی دی گئی اس سے معلوم ہوا کہ رویت محال ہے اس لیے کہ اگر رویت ممکن ہوتی تو ان کے سوال کا مناسب جواب دیا جاتا نہ کہ ان کی زجرو

توبیخ کی جاتی اور ان کو جھڑکا جاتا اور سزا دی جاتی جیسا کہ قرآن پاک کی ان آیات سے ظاہر ہے:

وَ اِذْ قُلْتُمْ یٰمُوْسٰى لَنْ نُّؤْمِنَ لَكَ حَتّٰى نَرَى اللّٰهَ جَهْرَةً فَاَخَذَتْكُمُ الصّٰعِقَةُ .(البقرۃ:۵۵)

اور جب تم نے کہا اے موسیٰ ہم ہرگز تمھارا یقین نہ لائیں گے جب تک علانیہ خدا کو نہ دیکھ لیں تو تمھیں کڑک نے آلیا۔

یَسْـَٔلُكَ اَهْلُ الْكِتٰبِ اَنْ تُنَزِّلَ عَلَیْهِمْ كِتٰبًا مِّنَ السَّمَآءِ فَقَدْ سَاَلُوْا مُوْسٰۤى اَكْبَرَ مِنْ ذٰلِكَ فَقَالُوْۤا اَرِنَا اللّٰهَ جَهْرَةً فَاَخَذَتْهُمُ الصّٰعِقَةُ بِظُلْمِهِمْ ۚ (النسا:۱۵۳، رکوع:۱۰)

اے محبوب اہلِ کتاب تم سے سوال کرتے ہیں کہ ان پر آسمان سے ایک کتاب اتار دو تو وہ تو موسیٰ سے اس سے بھی بڑا سوال کر چکے کہ بولے ہمیں اللہ کو علانیہ دکھا دو تو انھیں کڑک نے آلیا ان کے گناہوں پر۔

وَ قَالَ الَّذِیْنَ لَا یَرْجُوْنَ لِقَآءَنَا لَوْ لَاۤ اُنْزِلَ عَلَیْنَا الْمَلٰٓىٕكَةُ اَوْ نَرٰى رَبَّنَا لَقَدِ اسْتَكْبَرُوْا فِیْۤ اَنْفُسِهِمْ وَ عَتَوْ عُتُوًّا كَبِیْرًا ۲۱ (الفرقان:۲۱، رکوع:۱)

اور بولے وہ جو ہمارے ملنے کی امید نہیں رکھتے ہم پر فرشتے کیوں نہ اتارے یا ہم اپنے رب کو دیکھتے بے شک اپنے جی میں بہت ہی اونچی کھینچی اور بڑی سرکشی پر آئے۔(کنزالایمان)

والجواب أن ذلك لتعنتهم:- جواب یہ ہے کہ سوال رویت پر جو ان کی زجر و توبیخ کی گئی اور اس کو ایک بڑی بات قرار دیا گیا یہ اس لیے نہیں کہ رویتِ نفس الامر میں محال ہے بلکہ ان کی خبر اس لیے لی گئی کہ ان کا سوال اخلاص پر مبنی نہیں تھا وہ اس سوال سے حضرت موسیٰ علیہ السلام کو ہلاکت اور پریشانی میں ڈالنا چاہتے تھے اور از راہ عناد یہ سوال کرتے تھے جیسا کہ دیگر مواقع پر وہ طرح طرح کے مطالبے سے ان کو تنگ کرتے تھے ان کی اسی سرکشی کی بنا پر ان کے آسمان سے کتاب اتارنے اور دوسری آیت میں آسمان سے فرشتوں کے اتارنے کے سوال پر بھی ان کی سرزنش کی گئی اور اسے بھی ایک بڑی بات قرار دیا گیا، حالاں کہ نزولِ کتاب اور نزولِ ملائکہ دونوں ممکنات سے ہیں بلکہ ان کا وقوع ہے معلوم ہوا کہ استعظام و انکار رویت کے محال ہونے کی بنا پر نہیں تھا ان کی شرارت کی بنا پر تھا کیوں کہ استعظام و انکار اگر رویت کے محال ہونے کی بنا پر ہوتا تو حضرت موسیٰ علیہ السلام بنی اسرائیل کو اس کی طلب سے روک دیتے جیسا کہ آپ نے انھیں اس وقت منع کر دیا تھا جب دریا عبور کرنے کے بعد بنی اسرائیل نے ایک قوم کو بتوں کی پرستش کرتے ہوئے دیکھ کر آپ سے یہ مطالبہ کیا کہ آپ بھی ہمارے لیے بچھڑے کی شکل کا ایک معبود بنا دیں جیسا کہ ان کے لیے معبود اور خدا ہیں تو حضرت موسیٰ علیہ السلام نے انھیں اس سوال سے منع کر دیا جیسا کہ اللہ ارشاد فرماتا ہے:

وَ جٰوَزْنَا بِبَنِیْۤ اِسْرَآءِیْلَ الْبَحْرَ فَاَتَوْا عَلٰى قَوْمٍ یَّعْكُفُوْنَ عَلٰۤى اَصْنَامٍ لَّهُمْ ۚ قَالُوْا یٰمُوْسَى اجْعَلْ لَّنَاۤ اِلٰهًا كَمَا لَهُمْ اٰلِهَةٌ ؕ قَالَ اِنَّكُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُوْنَ ۱۳۸ (الاعراف:۱۳۸)

اور ہم نے بنی اسرائیل کو دریا پار اتارا تو ان کا گزر ایک ایسی قوم پر ہوا کہ اپنے بتوں کے آگے آسن مارے تھے بولے اے موسیٰ! ہمیں ایک خدا بنا دے جیسا ان کے لیے اتنے خدا ہیں بولا: تم ضرور جاہل لوگ ہو۔(کنزالایمان)

حضرتِ موسیٰ علیہ السلام کا اپنی قوم کو اس طرح کے سوالوں سے روکنا یہ دنیا میں بھی امکانِ رویت کو ظاہر کرتا ہے چہ جائے کہ آخرت میں اور دنیا میں امکانِ رویت کی بنا پر ہی صحابۂ کرام رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین کے درمیان اس بابت اختلاف پیدا ہو گیا کہ آیا شبِ معراج حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے اپنی آنکھوں سے اللہ تعالیٰ کا دیدار کیا یا نہیں، بعض کا قول یہ ہے کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے اللہ تعالیٰ کو قلبِ مبارک کی آنکھ سے دیکھا اور بعض نے کہا کہ سر اقدس کی آنکھ سے دیکھا اور بعض کا مذہب یہ ہے کہ سرِ اقدس اور قلب مبارک

دونوں کی آنکھ سے دیکھا، رویت عینی کے وقوع اور عدم وقوع میں یہ اختلاف امکان رویت پر دلیل ہے کیوں کہ اگر رویت محال ہوتی تو سارے صحابہ عدم وقوع پر متفق رہتے جیسے کہ اسلامی مہینے کی انتیس تاریخ کو چاند کی رویت اور عدم رویت میں اختلاف اس بات کی دلیل ہے کہ اسلامی مہینے کی انتیس تاریخ کو رویتِ ہلال کا امکان ہے رویت محال نہیں ہے کیوں کہ اسلامی مہینے کی پچیس تاریخ کو امتِ مسلمہ میں کبھی رویتِ ہلال کے وقوع اور عدم وقوع میں اختلاف ہوتے نہیں دیکھا گیا وجہ یہ ہے کہ مذکورہ تاریخ میں رویتِ ہلال کا کوئی امکان نہیں ہے۔ لہٰذا یہ ضابطہ اپنی جگہ پر مسلم ہے کہ کسی بھی حکم کے وقوع اور عدم وقوع میں اختلاف امکان حکم پر دال ہوتا ہے نہ کہ امتناع حکم پر معلوم ہوا کہ رویتِ باری تعالیٰ بلا شبہ ممکن ہے ورنہ صحابہ کے مابین اس بابت قطعاً اختلاف نہ پایا جاتا۔

واما الرؤية في المنام:- رہ گیا سوال خواب میں اللہ تعالیٰ کی رویت کا تو یہ اکثر اسلافِ کرام سے مروی ہے حضرت امام اعظم ابو حنیفہ سے منقول ہے کہ آپ نے ایک سو مرتبہ خواب میں اللہ تعالیٰ کو دیکھا ہے حضرت محمد بن سیرین جو امام المعبرین ہیں فرماتے ہیں کہ اگر کسی نے اللہ تعالیٰ کو خواب میں دیکھا تو وہ جنت میں داخل ہوگا اور قیدِ غم والم سے اسے چھٹکارہ حاصل ہوجائے گا۔ حضرت امام احمد ابنِ حنبل فرماتے ہیں کہ میں نے اللہ تعالیٰ کو خواب میں دیکھا تو میں نے اللہ تعالیٰ سے پوچھا کہ تمام عبادتوں میں افضل کون سی عبادت ہے تو اللہ تعالیٰ نے فرمایا تلاوتِ قرآن حضرت حمزۃ القاری سے مروی ہے کہ انھوں نے اللہ تعالیٰ کے حضور میں خواب میں قرآن پاک کی تلاوت از اول تا آخر کی۔

رویت منامی کے وقوع میں اس لیے کوئی خفا نہیں ہے کہ یہ ایک طرح کا مشاہدہ ہے جو دل سے ہوتا ہے آنکھ سے نہیں۔

رویت منامی پر بھی زبردست اشکالات ہیں مثلاً یہ کہ خواب میں مرئی کے لیے ضروری ہے کہ وہ مصور ہو یعنی اس کی کوئی نہ کوئی شکل وصورت ہو کیوں کہ خواب میں دیکھی جانے والی شئ شکل وصورت ہی ہوتی ہے خواہ ہم اسے پہچانتے ہوں یا نہ پہچانتے ہوں اور اللہ تعالیٰ شکل وصورت سے منزہ ہے۔

☆☆☆☆☆

☆ **والله تعالى خالق لأفعال العباد من الكفر والإيمان والطاعة والعصيان. لا كما زعمت المعتزلة أن العبد خالق لأفعاله، وقد كانت الأوائل منهم يتحاشون عن إطلاق لفظ الخالق ويكتفون بلفظ الموجد والمخترع ونحو ذلك، وحين رأى الجبائي واتباعه أن معنى الكل واحد، وهو المخرج من العدم إلى الوجود، تجاسروا على إطلاق لفظ الخالق.**

ترجمہ:- اور اللہ تعالیٰ بندوں کے افعال یعنی کفر وایمان اور طاعت وعصیان کا خالق ہے ایسا نہیں ہے جیسا کہ معتزلہ نے گمان کیا ہے کہ بندہ اپنے افعال کا خالق ہے اور متقدمین معتزلہ لفظ خالق کے اطلاق سے احتراز کرتے تھے اور لفظ موجد، مخترع اور اس کے امثال پر اکتفا کرتے تھے اور جب ابو علی جبائی اور اس کے پیروکاروں نے دیکھا کہ سب کا ایک ہی معنیٰ ہے عدم سے وجود کی طرف نکالنے والا تو وہ لوگ لفظ خالق کے اطلاق پر جری ہوگئے۔

تشریح

والله تعالى خالق لأفعال العباد:- افعال عباد میں سے بعض وہ افعال ہیں جن کے صدور میں بندے کے قصد واختیار کا دخل ہوتا ہے بندہ اگر چاہے تو فعل اس سے صادر ہوگا اور نہ چاہے تو فعل اس سے نہیں صادر ہوگا جیسے اٹھنا، بیٹھنا، سونا، جاگنا وغیرہ